Orthódoxi Evrópi

STUDIA DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO
W EUROPIE WSCHODNIEJ

Rocznik
Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytetu w Białymstoku

vol. 5/2022

vacat

Orthódoxi Evrópi

Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej

vol. V / 2022

Православная Европа
Исследования по истории Православной Церкви в Восточной Европе

Orthodox Europe
Studies for the history of the Orthodox Church in Eastern Europe

Ορθόδοξη Ευρώπη
Μελέτες για την ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ανατολική Ευρώπη



Białystok 2022

Wydawca:

Pracownia Historii Europy Środkowo-Wschodniej, Uniwesytet w Białymstoku
Laboratory of History of East Central Europe at the University of Bialystok

ISSN 2545-3823

Предыдущие тома „Православная Европа”
Previous “Orthodox Europe” volumes;
Προηγούμενοι αριθμοί „Ορθόδοξη Ευρώπη”
https://kamunikat.org/orthodoxi_evropi.html

Wolumen ukazał się dzięki wsparciu finansowemu
MAŁGORZATY PAWLUCZUK I EUGENIUSZA MAKAREWICZA

The volume was released thanks to the financial support of
MAŁGORZATA PAWLUCZUK AND EUGENIUSZ MAKAREWICZ

Том выпущен благодаря финансовой поддержке
МАЛГОЖАТЫ ПАВЛЮЧУК И ЕВГЕНИА МАКАРЕВИЧА



Wolumen dedykowany pamięci ojca archimandryty doktora Gabriela (Giba)
Том, посвященный памяти архимандрита доктора Гавриила (Гиба)
The volume dedicated to the memory of Archimandrite Dr. Gabriel (Giba)
Ο τόμος αφιερωμένος στη μνήμη του Αρχιμανδρίτη Δρ Γαβριήλ (Giba)

Spis treści

vacat

Wprowadzenie

Oddajemy do rąk czytelników piąty numer czasopisma „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej". Cztery pierwsze numery czasopisma wzbudziły szerokie zainteresowanie w kraju i zagranicą. Deklarację współpracy z redakcją pisma złożyło wielu znanych badaczy dziejów Kościoła prawosławnego w Europie. Redakcja dziękuję za propozycje współpracy, wszelkie uwagi i pomysły. W założeniach inicjatorów czasopisma jest jego otwartość na opracowania poświęcone różnych aspektom funkcjonowania prawosławia w Europie Środkowej i Wschodniej. Z radością witamy więc nowych autorów i współpracowników. Mamy nadzieję, że czasopismo "Orthódoxi Evrópi" będzie naszym wspólnym dziełem.

Niniejszy nowy periodyk zawiera kilka artykułów na temat historii prawosławia w Europie Wschodniej. Periodyk „Orthódoxi Evrópi" przedstawia artykuły, które stanowią wstęp do poznania dziejów społeczności prawosławnej w Europie Wschodniej. Celem periodyku jest również zwrócenie uwagi na relacje między Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim w tej części Europy. Chcielibyśmy przedstawić ten problem w wielu aspektach: religijnym, politycznym, kulturalnym i społecznym. Pokazanie tych relacji jest bardzo ważnym zadaniem, ponieważ są one dziedzictwem całej wspólnoty prawosławnej. Mamy nadzieję, że pismo „Orthódoxi Evrópi" da nowy impuls do badań nad wpływem chrześcijaństwa wschodniego na formowanie się tożsamości narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Autorzy wyrażają przekonanie, że nasze czasopismo pozwoli lepiej zrozumieć rolę Kościoła prawosławnego w kształtowaniu cywilizacyjnej tradycji tej części Europy.

Chcemy przypomnieć, że periodyk „Orthódoxi Evrópi" skierowany jest do szerokiego grona czytelników, którzy nie posiadają wiedzy z zakresu historii krajów Europy Wschodniej i relacji międzywyznaniowych. Autorzy tekstów pragną zwrócić uwagę na problemy, które miały znaczący wpływ na dzieje ludności prawosławnej w Europie Środkowo-Wschodniej i krajach sąsiednich. Problemy te mają wielkie znaczenie w historii tych państw i tożsamości ich mieszkańców. Ukazywanie istotnych wydarzeń w dziejach prawosławia w Europie Środkowo-Wschodniej nie jest jedynie przypomnieniem faktów historycznych, ale sposobem ukazania złożoności minionych relacji międzywyznaniowych.

vacat

Foreword

Herby we present our readers with the fifth issue of "*Orthódoxi Evrópi. Studies on the history of the Orthodox Church in Eastern Europe*". The first four issues of the journal have aroused wide interest in the country and abroad. Many well-known scholars of the history of the Orthodox Church in Europe have declared their willingness to participate in the journal's development. The editorial boards is grateful for offers of cooperation, all comments and ideas. One of the assumptions of the initiators of the journal are for it to be its open to studies devoted to a variety of aspects of the functioning of Eastern Orthodoxy in Central and Eastern Europe. We are happy to welcome new authors and collaborators. We hope that the "*Orthódoxi Evrópi*" magazine will be our common achievement.

This new periodical contains some articles about the history of Orthodox Christianity in Eastern Europe. The periodical "*Orthódoxi Evrópi*" presents articles, which are an introduction to the history of different problems concerning the Orthodox peoples in Eastern Europe. The aim of the periodical is to draw attention to the relations between the Orthodox and Catholic churches in this part of Europe. We would like to present the many aspects of this problem: religious, political, cultural and social. Showing these relations is a very important task, as they are the heritage of the whole Orthodox community. We hope that this tome will give a fresh impulse for research on the influence of the Orthodox Christianity on the formation of the identity of the nations of Central and Eastern Europe. We also hope that this new periodical will take up the problem of presenting the role of the Orthodox Church in the formation of the civilizational tradition of this region of Europe.

We would like to reiterate that "*Orthódoxi Evrópi*" is directed at a wide audience, who are not necessarily knowledgeable about the field of the history of the countries of Eastern Europe and interdenominational relations. Authors would like to point out certain problems, which have had a significant influence on the history of the Orthodox in Central and Eastern Europe and neighboring countries. These questions have a great significance for the history of these states and the identity of their inhabitants. Showing the dramatic moments in the history of the Orthodoxy in Central-Eastern Europe is not merely a reminder of historical fact, but a way of showing the complexity of past interdenominational relations.

vacat

Antoni Mironowicz[1] (Białystok)

ANTONI MIRONOWICZ

The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 13th century. Part III

Słowa kluczowe: Cerkiew prawosławna, Dynastia Piastów, Ziemie polskie
Keywords: Orthodox Church, Piast Dynasty, Polish Lands

Streszczenie

Kościół prawosławny na ziemiach polskich i ruskich do końca XIII wieku. Część III

Cerkiew na ziemiach ruskich była organizacyjnie i duchowo powiązana ze społecznością prawosławną znajdującą się na terytorium państwa pierwszych Piastów. Z tego powodu rozpatrywanie sytuacji ludności w granicach państwa polskiego musi uwzględniać przedstawioną wyżej charakterystykę Kościoła ruskiego. Położenie wyznawców Kościoła prawosławnego w Polsce zmieniało się wraz ze zmianami organizacyjnymi w strukturze cerkiewnej, zmianami w relacjach między księstwami polskimi i ruskimi, a zwłaszcza kolejnymi przesunięciami granic naszego państwa na wschodzie.

Abstract

The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 13th century. Part III

The Ruthenian Church was organisationally and spiritually connected to the Orthodox community in the early Piast state. Therefore, an analysis of the situation of Polish Orthodox Christians has to include the aforementioned overview of the Ruthenian Church. Their position changed along with the organisational changes in the Orthodox Church, changes in relations between the Polish and Ruthenian states, and especially the alterations to the eastern border of Poland.

[1] Prof. Antoni Mironowicz, Head of the research laboratory of the History of East-Central Europe of the University in Białystok. His specialisation is the history of the Eastern Church in Middle-Eastern Europe. He is an author of 65 books and around 500 other works on this subject.

The turn of the 12th and 13th century was a difficult period in the development of Orthodox Church structures in the Polish-Ruthenian borderlands. The most important Ruthenian feudal principality of Kiev lost its dominant position, as other principalities gained full independence. A number of independent principalities arose along the Polish border, which conducted their own domestic and foreign policy. In Volhynia, the Volodymyr principality rose in prominence, as its prince Roman Mstislavich forced his will on other Volhynian princes. Roman was the grandson of Bolesław III Wrymouth and nephew to Casimir II the Just, in whose court he was brought up. Feudal fragmentation also occurred in Poland and so Ruthenian lands neighboured the Cracow, Sandomierz, and Masovian principalities. Under the reign of Casimir II the Just one can already observe increasing Polish involvement in Ruthenian affairs. A policy which would be continued by his successor Leszek the White.

Occurrences in the Halych principality are prominent in our deliberations, especially under the reign of prince Roman, whom the *Galician-Volhynian Chronicle* refers to as the autocrat. His authority must have indeed been great, as is demonstrated by the presence at his court of the exiled Byzantine Emperor Alexios III Angelos, who was banished by the crusaders in 1204[2]. The political and cultural role of the Orthodox Church increased after the emergence of the Principality of Halych and Volhynia. Under the reign of Roman the territory of the principality increased to include the Wieprz and Bug interfluve, Lubaczów, Przemyśl, and even parts of the Lublin region. Thus a new political centre arose in the south-western Ruthenian territories, which would for another century play a major role in international and inter-denominational relations. Pope Innocent III tried to gain prince Roman for Catholiscism, by promising him the title of king in 1204[3]. For Roman, religious differences were not an obstacle to keeping close ties with Polish princes. Even though he was the son of a Catholic mother, he rejected any proposals of church union and remained a great protector of the Orthodox Church until his last days. Prince Roman maintained good relations with Leszek the White, whose support helped him create a strong state and increase its territory. Equally good were the relations between Roman, and later his sons Daniel and Vasylko, and Konrad I of Masovia, whose mother Helena was the daughter of duke Rostislav of Kiev. Staying in good relations with the Romanovich house was a priority for Masovia. This cooperation was interrupted by the intrigues of Władysław III Spindleshanks, who wanted to replace Leszek on the throne of Cracow. Drawn into their conflict, prince Roman died

[2] W. A. Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław 2001, p. 38, 39; N. Jakowenko, *Historia Ukrainy do końca XVIII wieku*, Lublin 2000, p. 98, 99; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006, p. 86.

[3] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904, p. 98; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905, p. 11, 12.

in 1205 in the battle of Zawichost during a war against Leszek the White[4]. Significantly, Konrad I of Masovia stayed out of the conflict.

For Galician-Volhynian Rus' the death of Roman started a four-decades-long period of internal struggle between the Galician princes and boyars, as well as Polish and Hungarian invasions. Leszek the White wanted to strengthen Polish influences in neighbouring Ruthenian principalities, while king Andrew II of Hungary wanted to gain control of Halych. Prince Roman's underage son Daniel wanted to regain control of the Volodymyr and Halych principalities. Initially, after Roman's death, the governance of Halych was assumed by the prince's widow and underage sons – Daniel and Vasylko. Their reign was guaranteed by king Andrew II of Hungary, who took the title King of Halych and Volodymyr. In 1206 Ruthenian princes rose up against Hungarian presence, supported by Leszek the White. Leszek made a pact with the king of Hungary at Volodymyr, establishing their spheres of influence. The prince of Cracow received control over who would sit on the throne of Volodymyr, while king Andrew kept control of Halych[5]. Konrad I of Masovia retained friendly relations with Volhynian princes, even though they had an agreement with the Lithuanians, which was a threat to Masovian interests.

Leszek the White, on the other hand, intervened on many occasions in the internal affairs of Ruthenian principalities. Leszek, Roman's cousin, strengthened his familial ties with the Ruthenians, by taking as a wife in 1207 Grzymisława, daughter of prince Ingvar of Lutsk. This gave him legitimate grounds for intervening in Ruthenian affairs. In 1209 he removed prince Alexander from Volodymyr and replaced him with his father-in-law Ingvar, while in Brest he set up Roman's younger son Vasylko and his mother. While the Hungarians intervened against rebellious Halych in 1210, the Cracovian prince had the prince of Volodymyr, Sviatoslav Igorevich, whose daughter Agafia was married to Leszek's brother Konrad, made ruler of Przemyśl. Together, the Polish and Hungarian rulers had the underage prince Daniel set up on the throne of Halych in 1210, with his mother serving as regent once again. When the Galician boyars revolted, they both had to leave Halych and settled at the Hungarian court. Leszek the White took advantage of this situation, by taking the Ruthenian fortified settlements of Uhrovsk, Wereszczyn, Stołpie, and Komov, and setting up Alexander Vsievolodovich in Belz[6]. The pretender to the throne of Halych, Daniel, and his mother, went to Kamenets, which was ruled by his brother Vasylko. Halych was ruled by a Hungarian governor – a local boyar by the name of Władysław[7].

[4] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966, pp. 25-30.
[5] Ibidem, pp. 35-38.
[6] Ibidem, pp. 44, 50, 51.
[7] A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland to the end of XIV century,* Białystok 2019, p. 108, 109.

Leszek the White preserved his good relations with the princes of Halych and Volhynia, going against the will of king Andrew II of Hungary and accepting in 1213 Daniel Romanovich and his mother at his court. Leszek's expansionist policy in Galician Rus' was influenced by the Hungarians, who had been taking an interest in Ruthenian affairs since the end of the 12th century. Knowing the enmity between the people of Halych and its governor, the Hungarian king wanted to place his son, Koloman, on the throne. This however required the Cracovian prince's agreement. In 1214 Leszek the White once again conquered the Wieprz and Bug interfluve with the fortified settlements of Stołpie, Kumów, Uhrowsk, and Wereszczyn. In autumn of 1214 a Polish-Hungarian treaty was signed in Spisz, granting the throne of Halych to Koloman and the regions of Przemyśl and Lubaczów to Leszek the White. Prince David received the Volodymyr principality, while Vasylko became the prince of Belz[8]. King Andrew II of Hungary, who was ill-disposed to the Eastern Church, asked pope Innocent III in a letter for a kingly crown for his son, declaring that he would make a church union happen. He promised to send Ruthenian bishops to the fourth Lateran Council, which started on 1st November 1215. Pope Innocent III granted him the title of king of Halych and Volhynia, at the price of leading to a union between the Ruthenian Church and the Catholic Church[9]. The Hungarians tried to convert the Orthodox faithful to Catholicism by bringing in Latin clergy, which outraged the Ruthenians. The author of the *Galician-Volhynian Chronicle* mentions that the Hungarians banished Orthodox clergymen and demolished their churches. The Orthodox hierarchy in Halych condemned these acts and caused anti-Catholic protests. This broke the tradition of tolerance in the Polish-Ruthenian borderlands.

The first failed anti-Hungarian uprising in 1215 exacerbated the relations between denominations in Galician Rus'. Because of the uprising, Koloman's coronation as the king of Halych, performed by the archbishop of Esztergom, took place in Hungary. By granting his main competitor for the throne of Halych, prince Daniel, the Volodymyr principality, Hungary took the lands of Przemyśl and Lubaczów away from Leszek the White, which led him to support prince Mstislav Mstislavich of Novgorod, who wanted to expel the Hungarians from Halych. Leszek also opposed Daniel's efforts aiming to combine the principalities of Volodymyr and Halych, thus uniting his inheritance. Despite Leszek's opposition, Daniel did not give up on trying to reclaim Halych. With no perspectives of taking it, he only made a deal with Mstislav, strengthened by marriage to his daughter, princess Anna of Novgorod. Meanwhile, Daniel continued his efforts to reclaim his father's former lands. Towards this purpose he took the Brest region and the Wieprz and Bug interfluve from Leszek, who was

---

[8] Ibidem, pp. 45, 57-59; A. Swieżawski, *Ziemia bełska: zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990, p. 34; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 87, 88.

[9] М. Чубатий, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковноï уніï,* „Записки Наукóвого товари́ства і́мені Шевче́нка", т. CXXIII-CXXIV, Львів 1917, p. 17.

embroiled in internal conflicts with Władysław III Spindleshanks and Henry the Bearded. It should be noted that by taking Halych from the Hungarians, Mstislav also gained control of Przemyśl. The new situation forced Leszek to alter his policy towards the principality of Halych. He was prepared to give away Halych, as long as it reduced Daniel's power and gave him control of the Volodymyr principality[10].

The new Polish-Hungarian agreement directed against the Ruthenian princes led king Andrew II to invade the principality of Halych yet again in 1219, but his troops failed to take Przemyśl and Halych. A coordinated Polish-Hungarian effort consolidated the Ruthenian princes. The second uprising against the Hungarians in 1219, led by princes Mstislav of Novgorod and Daniel of Volodymyr, had a distinctly anti-Catholic character. Daniel made a pact with the Prussians and Lithuanians against Masovia, preventing Kondrad I of Masovia from participating in the Ruthenian wars. The defeat of Polish and Hungarian forces in 1220-1221 brought prince Mstislav back to Halych. Based on a new agreement with Daniel, made in 1221, Leszek the White gave up control of the Wieprz and Bug interfluve. In return, Daniel broke his pact with the Prussians. Leszek the White tried to avoid conflicts with the people of Halych and distance himself from the Hungarian affair. His good will towards Ruthenians was influenced by his wife and Roman's cousin Grzymisława, who held the position of regent in Cracow in 1227-1228, after her husband's death, and later became the princess regnant of Sandomierz. Bishop Anthony, who previously resided in Przemyśl, came to Halych from Novgorod. In this context the commonly accepted date of the creation of the Przemyśl diocese gains significance. The year 1219, when Hungarian rule had been overthrown, created separatist tendencies in the principality of Halych and Volhynia. The idea of an independent Przemyśl principality was still alive, especially in the minds of prince Daniel's opponents. It would have been natural to reactivate rather than establish an eparchy in Przemyśl. Since 1219 the bishops of Przemyśl remained within the structures of the Kievan metropolis and supported the political independence of the Przemyśl principality from Halych[11].

Prince Daniel, whose policy aimed to unify Ruthenian lands, initially placed the centre of his principality in Uhrovsk on Bug, where he founded the monastery of St. Daniel and in 1123 set up a bishop in the newly created cathedral. The eastern border of the newly created Uhrovsk eparchy was placed on the Bug river. Its southern and western borders were rather fluid, including the territories of the Chełm and Belz principalities. It also covered lands on both sides of the Wieprz river and in the north it reached the river Nurzec. Therefore,

[10] Ibidem, pp. 67-83.

[11] *Полное собрание русских летописей*, т. II, Москва 1950, (next –*ПСРЛ*), т. II, p. 793, 794; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, Warszawa 1982, pp. 40-42.

it included the principality of Drahichyn[12]. For unknown reasons, the Uhrovsk bishopric failed to develop. Daniel decided to move his capitol and the eparchy. This may be connected with the ambitions of the bishop Asaph of Uhrovsk, who wanted to attain the position of metropolitan of Kiev[13]. Moving the capitol from Uhrovsk to Chełm was caused by the threat of the Mongol-Tartar invasion of 1236. The defensive qualities of Chełm – a fortified settlement on a hill, close to the principality of Sandomierz – were of prime importance. Moving the capitol of the diocese did little to change its borders. The Chełm eparchy included areas east of the Bug river, and its border ran further along the river to Niemirów, Mielnik. In its northern part the Chełm diocese included the Bug and Nurzec interfluve. The western border of the bishopric reached Liwiec and the drainage basin of Taśmienica and Czarna to the river Wieprz around Kock, and further along the lower Wieprz to the border of the Catholic diocese of Cracow. It included not only lands under prince Daniel's rule, but also parts of the Sandomierz principality with its Polish and Ruthenian populace[14].

Once more the Hungarians tried to take control of the principality of Halych in 1227. King Andrew II, supported by Polish forces, took Przemyśl, Trembovla, and Tykhomel, finally taking Halych abandoned by prince Mstislav. His reign was brief. This time it was prince Daniel who took the initiative in winning Halych back, taking in 1217 Yaroslav, the Lutsk region and Chortoryisk. At the request of Konrad of Masovia, he intervened, along with his brother Vasylko, on the Masovian prince's side in the dynastic struggle against Władysław III Spindleshanks. His armies participated in the 1229 campaign in Greater Poland and Silesia. This was the largest Ruthenian military operation in Poland since the times of Vladimir the Great. The *Galician-Volhynian Chronicle* mentions that: "no other prince had gone so deep into Polish lands, but Vladimir the Great, who had christened the [Ruthenian] land"[15]. Having returned from campaign, Daniel met in Uhrovsk with a delegations of Galician boyars who proposed the rule Halych. In 1230 he took the throne and successfully repelled a Hungarian invasion.

[12] L. Bieńkowski, *Chełmska diecezja prawosławna*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, ed. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1979, szp. 133; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin-Chełm 1999, pp. 100-109.

[13] Н. И. Теодорович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей волынской епархии, исторический очерк*, Почаев 1893, p. 25; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. 1, Санкт-Петербург 1882, p. 175; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, pp. 60, 61; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* pp. 89, 90.

[14] Ibidem, p. 110, 111; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003, pp. 94-98.

[15] *ПСРЛ*, т. II, p. 758; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku,* Wrocław 1997, p. 74.



Duchy of Halich-Volynia in XIII century

https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_of_Galicia#/media/File:Kingdom_of_Galicia_Volhynia _Rus%27_Ukraine_1245_1349.jpg [access 2019.04.04]

Success in uniting his father's lands increased Daniel's prestige. It is probably to him that pope Gregory IX wrote in 1231, urging him to accept Catholicism. With the aid of Christain, court bishop to Konrad of Masovia, the pope tried to submit the prince of Halych to his jurisdiction[16]. In a message of 22[nd]

[16] М. Чубатий, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковної унії*, p. 28.

February 1233, addressed to Polish nobles, he opposed numerous Polish-Ruthenian marriages on the grounds that the Ruthenian Church was supposedly requiring a second baptism according to Orthodox rite. No sources corroborate this and his appeal was ignored. Soon afterwards two of Konrad's sons married Orthodox Ruthenian princesses.



Konrad I of Masovia

https://en.wikipedia.org/wiki/Konrad_I_of_Masovia [access 2019.04.04]

Grzymisława's attitude is proof of the cultural ties between Ruthenians and Poles at the time, as well as a lack of any national and religious prejudice. Both Ruthenian and Polish princess upon marriage quickly assimilated with their new environment. This confirms that there must have been religious toleration, as exemplified by Grzymisława's aid in organising a Ruthenian mission by Dominican monk Jacek Odrowąż. Furthermore, when Konrad of Masovia imprisoned her and took her possessions, she appealed in 1232 to the pope, who ordered Konrad to return them. Grzymisława enjoyed significant respect in Poland and was active in politics, including congresses of Polish and Ruthenian princes.

Let us return to the religious policy of prince Daniel. Around 1236 he moved the bishopric to Chełm, probably for the same reasons that he moved his capitol. In the 13th century the bishop was treated as an element of state authority and therefore often referred to as a court bishop. They were a part of the princely court and had an obligation to accompany the prince. It was normal for a bishop's cathedral to be located in the capitol of a principality. The first person to bear the official title of bishop of Chełm was Ivan, who hailed from Volodymyr-Volynskyi (1236-1260). In Chełm prince Daniel erected a cathedral church dedicated to St. John Chrysostom and another church dedicated to Saints Cosmas and Damian.

Efforts to convert Galician Rus' to Catholicism became more pressing after the Tartar invasion of 1240-1241. Prince Daniel promised to accept Catholicism in return for military aid. The Tartar threat also caused prince Michał Vsievolodovich of Chernihiv and Kiev to send metropolitan Piotr Akierovich to Rome to ask for military aid. Similarly to Michael Vsievolodovich, the prince of Halych received no aid and remained faithful to the Orthodox Church.

Prince Daniel lost Halych twice more: to the Hungarians in 1232-1233 and to prince Michael of Chernihiv in 1235-1241. Romanovich never gave up on the principality and only waited for a chance to take it over. In 1238 Daniel conquered Drahichyn, which opened significant perspectives of conquest in the north towards the Yotvingian tribes and the ability to interfere in the affairs of Black Rus'[17]. Reconquest of Drahichyn was of great economic importance to the prince of Volodymyr, as it was an important trade centre. The development of Church structures followed territorial expansion.

The unification of Romanovich lands was in part accelerated by the Tartar invasion. Tartars moved against southern Rus' in 1239, after their victory in the battle of the Kalka river (1223) and conquest of the principalities of Riazan (in 1237), Moscow, Volodymyr and Suzdal. Chernihiv, Kiev (in 1240), Volodymyr, and Halych fell prey to their invasion. Prince Daniel first sought refuge in Hungary and later in Masovia. After his return to Chełm in 1241 he accepted Tartar supremacy. Backed by both Masovia and the Khan, Vasylko conquered in 1244 the Lublin region all the way to the Vistula and San rivers at Daniel's behest. This part of the Sandomierz principality became in the second half of the 13th century the stage of Polish-Ruthenian military conflicts, as the princes of Halych wanted to permanently join Lublin to their state. They were only temporarily successful in 1289-1302[18].

The final battle of the war against the Hungarians was fought by prince Daniel of Halych in 1245. At the battle of Yaroslav Daniel defeated the Hun-

[17] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, p. 45; В. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва 1950; И. Крипьякевич, *Галицко-Волынское Княжество*, Київ 1984; H. Łowmiański, *Początki Polski,* t. IV, cz. 1, Warszawa 1985; A. Swieżawski, *Ziemia bełska: zarys dziejów politycznych do roku 1462,* Częstochowa 1990.
[1818] A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland to the end of XIV century,* p. 115, 116.

garians and the army of Rostislav son of Mstislav, the former prince of Halych, ending over two decades of struggle for the unification of his father's lands. Daniel took control of the principality of Halych, and Vasylko became the prince of Volodymyr. The Polish-Ruthenian borderland, including the western part of the Volodymyr principality, was under Daniel's direct rule[19]. Having unified the principalities of Volodymyr and Halych, Daniel and Vasylko stood together against their neighbours, although in reality it was Daniel who shaped their foreign policy. After 1245 he decided to be more active against the Yotvingian tribes, who threatened Ruthenian lands. He found a competitor for the Yotvingian lands in the Lithuanian state, which greatly increased its territory under Mindaugas, who conquered, among others, areas belonging to the Black Rus' (the principality of Novgorod).

Daniel's Yotvingian policy was supported by prince Siemovit I of Masovia, who married his daughter Pereyaslava in 1247. The prince convinced Siemowit's brother Bolesław, who was married to his niece Anastasia, to give up the principality of Polotsk to Siemovit, which allowed the latter to unite almost all of Masovia. The prince of Halych, along with Siemowit and prince of Lesser Poland Bolesław V the Chaste, made a number of incursions into Yotvingian lands[20]. Many Polish knights could be found among the Halych prince's companions.

After 1245 the Church structures developed quickly. Thanks to the efforts of prince Daniel, hic chancellor Cyril was ordained by the patriarch of Constantinople as the metropolitan of Kiev, although he mostly resided in the principality of Halych and Volhynia, because of Kiev's political position. Reconquest of the Lublin region (1244) and other territories by Piast princes increased the number of Orthodox faithful in Poland.

Daniel was once again coaxed into a church union in 1245 by John de Piano Carpine, an envoy of pope Innocent IV. Having gathered bishops, hegumens, and boyars, the prince refused to accept the pope as the head of the Orthodox Church in Halych, which nevertheless did not discourage the pope from sending more emissaries with the mission of cajoling the Ruthenian princes into a church union. All the missions in 1247 and 1248 failed[21].

The issue of church union was closely connected with Daniels efforts to gain the title of king. This problem came up during the first Polish-Ruthenian intervention in Hungary against the Czechs. Daniel and the divided Piast princes had a common dynastic policy in relation to Hungary. Daniel wanted to set up one of his sons on the Hungarian throne. To this aim he had prince Roman

---

[19] М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905, pp. 61-63; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 115-130.

[20] Ibidem, pp. 159-174; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 91, 92.

[21] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, pp. 120-127; С. М. Соловьёв, *История России с древнейших времён*, т. II, Москва 1963, p. 334; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, p. 78, 79.

marry Gertrude, daughter of king Bela IV of Hungary, in 1252. Metropolitan Cyril II, who hailed from Galician Rus', played a significant role in Hungarian politics. He managed to gain a confirmation of all the privileges of the Ruthenian Church from the Tartar khan, as well as tax exemptions for all the clergy. His stay in Nicaea with emperor John Doukas and patriarch Manuel II led to the breakdown of talks about church union in Ruthenian lands, the rejection of Daniel's policy, and forging a relation with Alexander Nevsky.



Poland during the rule of Bolesław III Wrymouth

https://en.wikipedia.org/wiki/Boles%C5%82aw_III_Wrymouth [access 2019.04.04]

As prince Leo had no realistic perspectives of claiming the Hungarian throne, the Piast princes tried to obtain the crown for Daniel himself. After the Hungarian campaign a meeting was held at the court of Bolesław V the Chaste in Cracow between the papal legate Opizon and prince Daniel. Opizon brought a crown for the Halych prince, sent by pope Innocent IV. According to the *Hypatian Chronicle*, Daniel refused the crown stating that he "cannot receive envoys on foreign soil". Therefore, the papal legate had no choice but to follow the prince of Halych to Chełm. He had to wait until summer 1253 to meet the prince in Drahichyn, where he, his son Leo, and prince Siemowit of Masovia were preparing for a campaign against the Yotvingians. Daniel agreed to a cor-

onation, which would take place in the Drahichyn Orthodox church, on condition that the Roman Curia would assist him in war against the Tartars. The *Galician-Volhynian Chronicle* describes it as follwos: "And he was convinced by his mother, and by Bolesław, and Siemowit, and the Polish boyars, who told him to take the crown "and we will stand with you against the pagans". Thus he accepted the crown from God, from the Holy Apostolic Church, from the throne of St Peter, and his father pope Innocent, and from all his bishops. For Innocent had put an anathema on those who rebuke their true Greek faith, as he wanted to make a council, on the true faith, and on the union of the Churches. Danylo thus accepted the crown in Drahichyn, as he set out to war with his son Leo and Siemowit the Polish prince"[22]. Drahichyn's choice for the coronation was not coincidental. The town had a long tradition of princely marriages and was an important centre of trade on the river Bug[23]. It can hardly be assumed that the first Ruthenian king would disregard the place and act of coronation, which was so important to his relations with the rulers of Christian Europe.

Attempts made at the time of the coronation by papal legate Opizon to gain the prince of Halych and Volhynia for church union were unsuccessful[24]. Political conflicts with Catholics states – Hungary and Poland (specifically prince of Cracow Leszek the White) and the Teutonic Knights – created resistance among Orthodox clergy against any ties to the Catholic Church. The Orthodox hierarchy opposed church union, especially the aforementioned metropolitan Cyril II, whose opinion prince Daniel could not ignore[25]. Innocent IV's successor, Alexander IV was upset about this, writing that the Church had elevated Daniel, while he "forgot the spiritual and lay charity of the Church and was ungrateful for its blessings"[26]. The issue of church union resurfaced at the start of the 14th century when Polish lands were being re-unified.

[22] *ПСРЛ*, т. II, p. 827.

[23] A. Wyrobisz, *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*, [in:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.*, ed. A. Wyrobisza, Warszawa 1981, p. 178.

[24] H. Paszkiewicz, *Z życia politycznego Mazowsza w XIII w.*, [in:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*, Lwów 1935, pp. 203-228; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 94.

[25] Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. III, Москва 1996, p. 332, 333; W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, pp. 121-143; Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. II, Москва 1910, pp. 82-86.

[26] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, p. 80.



The duke of Lithuanian Mindaugas

https://en.wikipedia.org/wiki/Mindaugas [access 2019.04.04]

The Polish-Ruthenian expedition against the Yotvingians in 1253 brought Daniel real benefits. After the expedition he, Lev, and Vasylko visited Cracow, which confirmed good familial and cultural relations. Daniel's son Leo married Constance, sister to Kinga, prince Bolesław's wife. Soon after the marriage, in 1254, prince Daniel reached a settlement with Lithuanian duke Mindaugas, which granted him control of southern Yotvingian lands. Mindaugas also gave to Daniel's son Roman the principality of Novgorod, which belonged to the son of the Lithuanian prince Vaišvilkas. Soon after, Vaišvilkas surrendered to Roman all his hitherto possessions (all of Black Rus') and joined a convent. Further territorial gains were brought by the next Ruthenian expedition against Yotvingia at the turn of 1255 and 1256.[27] Roman ruled his new possessions until 1258 when Mindaugas broke the pact with Ruthenia and retook Black Rus'. A few years later Roman died under unknown circumstances. Prince Siemowit's alliance with Rus' against the Yotvingians brought retaliation strikes against Masovia. Daniel's politics also put Masovia in conflict with Lithuania. One of the Lithuanian invasions ended in prince Siemowit's death (in 1262). This news inspired a congress in Tarnów in the Lublin region, attended by

[27] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 176-179.

princes Bolesław, Daniel with his sons Leo and Shvarn, and Vasylko Romanovich with his son Vladimir. A retaliation campaign against the Lithuanians was agreed upon.



The Great Duchy of Lithuania in the XIII-XV centuries
https://simple.wikipedia.org/wiki/Grand_Duchy_of_Lithuania [access 2019.04.04]

Daniel Romanovich, the creator of the might of Galician Rus' and the founder of the Chełm eparchy died in 1264. He was buried in the Chełm Cathedral. The death of the most outstanding of 13th century Ruthenian princes deepened the divide between Halych and Volodymyr. Prince Vasylko of Volodymyr, the oldest in the Romanovich line, retained all his lands, but his foreign policy was not always in the interest of the princes of Halych. Daniel's inheritance was divided among his sons. Shvarn received the southern part of the Galician principality including Halych itself and all the lands beyond the Bug (Belz, Cherven, Chełm, Melnik, Drahichyn). His youngest son Leo got the western part of

the principality with Lviv and Przemyśl. Mstislav took over in the Lutsk and Trembovla principalities. His fourth son, prince Roman of Slonim, was already dead at the time of his father's passing[28].

In this political situation Polish-Ruthenian relations have to be analysed as relations between individual principalities. Similarly, the importance and reach of the Orthodox Church depended on the range of the Ruthenian principalities and their relations with neighbouring Piast princes. Furthermore, one should not forget about the Lithuanian and Old Prussian factors. Lithuania, after the death of Mindaugas in 1263, became increasingly more active towards Polish and Ruthenian lands. In the first period, under the reign of Mindaugas' son Vaišvilkas, the Ruthenian-Lithuanian relations were friendly. Shvarn, who was married to Vaišvilkas' sister, took control of Black Rus'. After he had ruled for a few years Vaišvilkas (1263-1267) gave the reign over Lithuania to Shvarn in 1267, retreating back into a monastery in Uhrovsk. That is when a realistic chance to bring Christianity to Lithuania came about. Vaišvilkas was an Orthodox Christian and wanted to bring order to Lithuania's domestic affairs. That is why he left the monastery and got involved with the state's affairs, trying to turn Orthodox Christianity into its official religion. The prince of Halych had Vaišvilkas murdered for giving the rule of Lithuania to Shvarn (1267-1269). Shvarn, who was also a keen believer in Orthodox Christianity, continued the war against the Yotvingians and supported Siemowit's son Konrad II in his struggle against his brother Bolesław for the Masovian succession. The increasing importance of Shvarn and his ally Vasylko created opposition in Lviv. The murder of Vaišvilkas strained Ruthenian-Lithiuanian relations. Traidenis, who took over the Lithuanin throne upon Shvarn's death in 1269, was unfavourably disposed to Ruthenians[29]. His rise to power dashed the Orthodox Church's plans for the Christianisation of Lithuania.

Shvarn's principality was taken over by Leo Danilovich, who also took Chełm, Belz, Cherven, Halych, and Przemyśl. His son George ruled in his name in the northern part of the lands beyond the Bug, including Melnik and Drahichyn. The Black Rus' was taken over by Traidenis of Lithuania. Upon the death of Vasylko in 1269 the Volodymyr principality went to his son Vladimir, who wanted to retain good relations with his neighbours, developing trade and culture. He supported Konrad II against Bolesław in Masovia. In 1282 he sent the Galician prince's son George and prince Vasylko of Slonim to intervene on Konrad II's behalf in Masovia.

The deaths of Shvarn and Vasylko in 1269 ruined the hitherto organisation of the west Ruthenian Church. The fact that parts of Shvarn's inheritance were given to Leo's son George removed the northern part of the Chełm eparchy,

---

[28] М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, p. 92; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 95.
[29] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, p. 150, 151.

including Drahichyn and Melnik. The Chełm diocese was joined with Belz and Cherven. As a result, the Chełm and Volodymyr dioceses got new borders.

Prince Leo I rose to prominence among the Ruthenian princes. He followed his father in conducting an active foreign policy. He retained friendly relations with Hungary, strengthened when he married king Bela IV's daughter Constance. He participated in the dynastic struggle for the Hungarian throne. In 1271 he joined with Polish forces to attack the Wrocław principality, which was allied with the Czechs. After the death of prince Bolesław V the Chaste in 1279, he was one of the pretenders to the Cracow throne. However, the throne was taken by Bolesław's son Leszek II the Black, who, unlike his father, conducted anti-Ruthenian policies. Under his reign there were numerous conflicts over the Lublin region. Leo's son George tried to conquer it on a number of occasions. According to the *Hypatian Chronicle*, prince George "wanted Lublin and its land for himself"[30]. The conquest of Lublin was finally achieved next year by prince Leo himself, who was aided by the rivalry between Polish princes vying for the Cracow throne after Leszek II's death in 1288. The conflict between princes Bolesław and Konrad of Masovia, Władysław I the Elbow-high, and Henry IV, brought success to prince Leo of Halych. The 1289 treaty of Opava between prince Leo and prince Henry IV of Wrocław provided for the latter's recognition as the ruler of Cracow and Sandomierz and confirmed the former's rights to the Lublin region[31]. Prince Leo of Halych tried to set up his son George in Brest after the death of prince Vladimir of Volodymyr in 1288. In the end, the threat of civil war and Tartar intervention meant that all of the Volodymyr principality went to its rightful successor – Vladimir's son Mstislav[32].

In 1290 the issue of succession to the throne of Cracow returned after it was vacated upon Henry IV's death. Władysław I the Elbow-high, who was in conflict with king Wenceslaus II of Bohemia, reached an agreement with prince Leo. He agreed to give the Lublin region to Ruthenia in return for their help in obtaining the throne of Cracow. The deal was strengthened by the marriage between Władysław's sister Euphemia and Leo's son George[33]. Following an agreement he had with king Wenceslaus II of Bohemia, prince Leo remained neutral in the 1299 conflict for the throne of Cracow. After his death his son George politically and militarily supported Władysław I the Elbow-high in his struggle for the senioral principality. His involvement cost him the Lublin region, which was in 1303 conquered by knights from the Sandomierz and Cracow principalities. However, this conflict did not strain Polish-Ruthenian rela-

[30] *ПСРЛ*, т. II, p. 910.

[31] В. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, p. 289; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 205-220.

[32] A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland to the end of XIV century,* p. 123.

[33] B. Włodarski, *Stanowisko Rusi halicko-włodzimierskiej wobec akcji zjednoczeniowej Władysława Łokietka*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XXVIII, Toruń 1962.

tions further. Władysław I the Elbow-high sought refuge with George after his defeat at the hands of the Czechs. Bishop Jakub Świnka wrote in 1308 that the prince stayed with the "schismatics"[34].



King Władysław I the Elbow-high (c.1260-1333)
https://en.wikipedia.org/wiki/W%C5%82adys%C5%82aw_I_the_Elbow-high [access 2019.04.04]

The Galician prince's greatest achievement was to reunite his state with the principality of Volodymyr after Mstislav's death. In his documents George used the title of prince of Volodymyr, king of Rus'. He moved his capitol from Halych to Volodymyr, which he turned into an important economic and cultural centre. The increasing importance of the Principality of Halych and Volhynia led to changes in the organisational structure of the Orthodox Church. Leo I had wanted to have in his principality a church province independent of Kiev. However, it was only prince George I of Halych who received around 1303 consent from the Constantinopolitan patriarch Athanasius (1302-1309) and emperor

[34] Ibidem, p. 343, note. 65; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 97.

Andronikos II Palaiologos to establish a metropolis in Halych. Since the 11th century the patriarch had the canonical right to raise eparchies to the status of metropolis. The decision could only be made by the patriarchal synod. The new metropolis included the bishoprics of Chełm, Volodymyr, Przemyśl, Lutysk, and Turov[35]. The Halych metropolis became the 81st metropolis in the Constantinopolitan patriarchate. The decision about its creation was made after the capitol of the Kievan metropolis was moved to Vladimir on Klyazma. The see of the Kievan metropolis was moved in 1299 by metropolitan Maximus the Greek (1283-1305), who was opposed to any contacts with the Latin Church[36]. The Halych metropolis was a political creation of the Romanovich family, who wanted to subject Galician Rus' directly to the Constantinopolitan Patriarchate, in order to gain prestige for Halych and exhibit the power of their state in a period of Kiev's decline. This decision would bring the status of Halych to an equal level with Tver and Moscow.

As a result of conquests, a numerically and culturally dominant Ruthenian populace found itself within the borders of the Grand Duchy of Lithuania. Therefore, Lithuanian dukes, competing with Moscow and Halych, sought to have their own Orthodox metropolis established. The efforts of duke Vytenis (1296-1315) led to the creation in 1299 of a Lithuanian metropolis located in Navahrudak. The decision was taken by patriarch John XII (1294-1303), during the reign of emperor Andronicus II. It was instigated by the Lithuanian dukes, but it has to be stressed that making it real was only possible with the support of Andronicus II, who was known for his opposition to the Latin Church. The creation of two new metropolises in the north-west reaches of the Constantinopolitan patriarchate was supposed to strengthen the Orthodox Church and expand Constantinople's influence in Ruthenian lands. The increasingly frequent missions conducted by Catholic monks supported by Polish kings caused the Orthodox concern about preserving their possessions. It should be reminded that it was Andronicus II who rejected the church union proposed at the 1274 Second Council of Lyon and sought to increase the influence of the Byzantine Church in Slavic lands. The Emperor sought to set up metropolitans of Greek origins in Ruthenian lands.

In the listing of metropolises belonging to the Constantinopolitan patriarchate the Lithuanian metropolis occupies the 82nd position, right after the Halych metropolis. We do not know the name of the first Lithuanian metropolitan, because the documents of the patriarchal synod (e.g. of 1317) list him only

[35] Т. Барсов, *Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью*, Санкт-Петербург 1878, pp. 426-429; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa kościoła wschodniego na Rusi*, „Kwartalnik Historyczny", t. X, 1896, p. 492, 493; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, p. 4, 5.

[36] I. Szaraniewicz, *Sprawy kościelne na Rusi za rządów Kazimierza Wielkiego*, „Biblioteka Ossolińskich. Poczet nowy", t. II, Lwów 1863, p. 325, 326; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 495, 496.

as "the Lithuanian metropolitan". Considering Andronicus's personnel policy, one can assume that the first Lithuanian metropolitan would have been a bishop of Greek origin. The first Lithuanian metropolitan we know by name – bishop Theophilos – appears in 1327[37]. We have no reports about the existence of bishoprics other than the metropolitan one in the Lithuanian church province. The metropolitan himself could not have conducted large scale missionary activities because of the pagan character of the Lithuanian dukes' reign and the activity of Roman Catholic monks, in particular Franciscans.

In Ruthenian lands conquered by Poland, Lithuania, and Moscow each side sought to establish independent church structures. In consequence, at the start of the 14th century the single Kievan metropolis dissolved into three smaller metropolitan areas: the Kievan (only in name, in fact centred in Volodymyr), Galician (Halych), and Lithuanian metropolis. The 13th century is characterised by the creation in the Polish-Ruthenian borderlands of many well-known monastic centres. In Uhrovsk prince Daniel founded the monastery of St. Daniel, which was the initial residence of the bishops of Uhrovsk, before they moved to Chełm in 1326. Vaišvilkas, son of Mindaugas, was a monk in the Uhrovsk monastery. In the 13th century there were at least two monasteries in Belz, Drahichyn, and Chełm[38].



Orthodox Church of the Assumption Mather of God in Zimne

https://uk.wikipedia.org/wiki [access 2019.04.04]

[37] J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 513, 514; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 99.

[38] М. М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану василіанського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка*, „Записки Чи́на св. Васи́лія Вели́кого", серія II, т. XL, Рим 1979, pp. 189-195; A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [in:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek*, ed. H. Gapskiego and J. Kłoczowskiego, Lublin 1999, pp. 337-364; A. Gil, *Monastery prawosławnej eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku*, [in:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, ed. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2001, pp. 57-73.



Miraculous icon of the Mother of God in Zimne

http://orthochristian.com/80751.html [access 2019.04.04]

Apart from these monasteries new ones were founded in the Polish-Ruthenian borderlands in: Lauryshava (1262 r.), Volodymyr-Volynskyi (one dedicated to St. Michael the Archangel in 1268 and another to the Holy Apostles in 1287), Lublin (1287), in the vicinity of Sambir (late 13th century), Turov (13th century), Ratne (13th/14th century)[39]. The Cathedral of the Theotokos in Chełm was a unique place, housing the mortal remains of: Daniel's sons Shvarn (1269) and Roman, Leo's son George, and his son Michael[40].

In the 13th century the development of the Orthodox Church in the Polish principalities was helped by the numerous marriages between Piast princes and Ruthenian princesses. In 1207 Leszek the White married Grzymisława, daughter of Ingvar Yaroslavich, prince of Dorohusk. At the same time (post 1210) Konrad I of Masovia married Agafia, daughter of the prince of Volodymyr and Przemyśl, Sviatoslav Igorevich. Her religious awareness is testified to by the fact that she gave her daughter the Ruthenian name Eudoxia. Her and Konrad's two sons took Ruthenian wives. Bolesław, married in 1245 Anastasia, Daniel's niece and daughter of prince Alexander of Belz. Konrad's other son, Siemowit I, married in 1248 Periaslava, daughter of prince Daniel of Halych. Dubrawka, daughter of the Masovian prince, married in 1246 prince Vasylko Romanovich of Belz. Prince of Sieradz, Leszek II the Black married in 1265 Agrippa, daughter of prince Rostislav son of Michael. Sometime after 1275 prince

[39] Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. II, Москва 1995, p. 649, 650.

[40] J. Kłoczowski, *Zarys historii rozwoju przestrzennego miasta Chełma*, „Roczniki Humanistyczne", R. VI, 1958, z. 5, p. 202, 203; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, p. 70.

Kazimierz of Bytom married Helena, daughter of prince Leo Danilovich of Halych. Another Polish-Ruthenian marital alliance was made in 1289 between the sister of Władysław I the Elbow-high, Euphemia, and Leo's son, prince George I of Halych. Władysław's brother, prince Siemowit of Dobrzyń, married sometime after 1296 Anastasia, George's sister. The latter's daughter, Mary, married in 1302 prince Trojden of Masovia, Bolesław II's son. There were also other known marital connections between the Piast family and the Rurikids[41]. Bishop Procopius of Cracow (1293-1294) was also the child of a mixed Polish-Ruthenian marriage[42], as was bishop Jarosław of Wrocław, son of Bolesław the Tall and Zwinisława, daughter of prince Vsievolod Olegovich of Chernihiv. Chroniclers reported that the Catholic faithful would attend services performed by Orthodox clergy. In 1279 papal legate Philip ordered that "schismatic" clergy were not to perform services in Catholic churches, nor were they allowed to build churches and chapels of their own. Catholics were also forbidden from participating in Orthodox services and receiving sacraments from Orthodox clergy[43]. This order, much as other bans on contacts with the Orthodox issued by the Roman curia, was not respected.

***

The cultural borderlands between Byzantine and Latin Christianity went through Poland. Medieval art in Ruthenian lands was under the influence of Byzantine culture. In Galician Rus' Byzantine-Ruthenian art mixed with Latin culture. Byzantine-Ruthenian sacral art was not so much influenced by Byzantium itself, as by the Kievan Rus' with its strong cultural centres in Kiev, Novgorod, Polotsk, and Chernihiv. The Latin influences were particularly visible in Halych. Romanised church architecture is the most prominent in the Church of St Pantaleon (Panteleimon) in Halych, which was founded ca 1200. Its essential architectural elements followed Byzantine-Ruthenian patterns, but the decorative elements and sculpture placed in portals resemble Latin art forms. A similar symbiosis of cultures can be found in the Theotokos Church in Krylos near Halych, which was built in the second half of the 12th century and in St Basil's

---

[41] O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, pp. 284-320; A. Szymczakowa, *Księżniczki ruskie w Polsce XIII wieku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Nauki Humanistyczno-Społeczne", seria I, z. 29, 1978, pp. 31-33; K. Jasiński, *Polityka małżeńska Władysława Łokietka*, [in:] *Genealogia – Rola związków rodzinnych i rodowych w życiu publicznym w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, Toruń 1996, pp. 18-22; J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu*, [in:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, ed. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000, pp. 22-36.

[42] N. De Baumgarten, *Genealogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siecle*, „Orientalia Christiana", vol IX-1, Romae 1927, Tabela XIII, p. 57; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, pp. 82-84; idem, *Kontakty polsko-ruskie w świetle źródeł...*, pp. 63, 72.

[43] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, p. 171, 172; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 100.

Church in Volodymyr-Volynskyi dated to mid-13th century.[44] In all these cases the core architectural style remained Byzantine-Ruthenian and Roman elements did not change the essential architectural character of the churches. Halych, which was the most open to Latin influences, spread Latin art to other Ruthenian lands. Through Halych, Przemyśl, and Lublin Orthodox church art reached ethnically Polish lands and influenced the architecture and decoration of Catholic churches. Until the mid-14th century, the Halych principality was the channel through which the influence of the Palaiologan Renaissance affected the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland. While in the pre-Mongolian era Roman influences seeped east through the principality, since the mid-13th century it was Byzantine art that reached the north and west through Halych[45]. Ruthenian-Byzantine influence on Polish art of the period is unclear, as is the presence of eastern artists. First of all, there are very few monuments of this era[46] and, in any case, their eastern provenance is uncertain. For example, the tympanum in the St Michael's church in Wrocław contains Cyrillic writing. In this case one has to accept the view expressed by Franciszek Sielicki, who noted the influence of marital relations between Piast princes and Ruthenian princesses on the character of some foundations. Maria, princess of Chernihiv, founded the Church of the Virgin Mary in Wrocław along with its Cyrillic writings on the tympanum. Their children built St Michael's Church in Wrocław, which included Byzantine reminiscences in its interior design. In the tympanum the name of Mary's daughter Agafia is written in Cyrillic. Ruthenian masters built the cathedral church of John the Baptist in Przemyśl, founded in early 12th century by prince Volodar Rostislavich[47].

Ruthenian princesses residing in Polish courts retained their religion and culture. Orthodox clergy came along with them, bringing liturgical books, which meant that it was not uncommon for people in Polish courts to read Cyrillic. The princesses brought historical and genealogical books. Among the most popular were hagiographies. The Orthodox Church had a significant influence on the religious life in Poland. This influence can be found first of all in sacral art. Ruthenian princesses, who married Polish princes, did much to aid the development of church building. They ordered Ruthenian masters to participate in the building of the church in Łysiec and the collegial church in Wiślica[48]. Sources tell us that prince Konrad of Masovia founded Ruthenian-

[44] E. Chojecka, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI-XV w.*, [in:] *Ukraina, teraźniejszość i przeszłość*, ed. M. Karasia i A. Podrazy, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. CCXLVII, z. 32, Kraków 1970, pp. 403-411.

[45] M. Sokołowski, *Bizantyjska i ruska średniowieczna kultura*, „Przegląd Polski", no. IV, 1888, pp. 73-120; A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Polish Lands during the Reign of the Piast Dynasty,* Presov 2019, p. 144.

[46] A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [in:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II, Przemyśl 1994, pp. 295-305.

[47] A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland to the end of XIV century,* p. 129, 130.

[48] T. Wojciechowski, *Kościół katedralny w Krakowie*, Kraków 1900, p. 33, 34.

style polychromes in the Church of the Trinity in Błonie near Warsaw in the 13th century. On the other hand, Grzymisława, wife to Leszek the White, supported Jacek Odrowąż's missionary work in Ruthenia[49]. However, her greatest favours were reserved for Franciscan monks, perhaps because her daughter Salome joined the Order of Saint Clare, when she returned to Poland after the death of her husband Koloman of Halych. Along with her son Bolesław she founded a convent of the Order of Saint Clare in Zawichost. She herself was buried (1258) in the Franciscan monastery there[50]. Periaslava (who died in 1283), wife to Siemowit I, was also praised for her support of the Dominicans[51].

Artistic connections with medieval Ruthenian Orthodox church art were not limited to monumental paintings. There were many Ruthenian icons worshipped in Poland. St Andrew's monastery in Cracow is in possession of a movable mosaic depicting Mary Theotokos, which is traditionally tied to the blessed queen Salome of Halych. The mosaic was created at the turn of the 12th and 13th centuries in southern Rus' and is one of the oldest relics of Orthodox church art in Cracow[52]. It is also worth mentioning the attitude of the Polish elites towards orthodox Ruthenians. In Polish historical sources covering the Piast era one finds no mention of a schism in the Church. Significantly, Polish chronicles do not distinguish between righteous Latin Catholics and the "schismatic eastern church". The Orthodox were only referred to as schismatics in foreign correspondence, e.g. letters to the popes or German bishops. Similarly, Ruthenian chroniclers of the time, especially the *Galician-Volhynian Chronicle* make no mention of prejudice against Poles based on religion, even though its authors were strongly involved with Orthodox ideology[53]. Polish-Ruthenian relations, strengthened by numerous marriages, were based on principles of partnership. Ruthenian respect for the Catholic Church and Polish respect for the Orthodox Church were something natural, rooted in common religious traditions of the Polish-Ruthenian borderlands.

In all accounts of relations with the Ruthenians, including mentions of marriages between Polish princes and Ruthenian princesses, there is no mention of difference of faith and rite. The first text to mention this issue is a letter by the bishop of Cracow Matthew and Piotr Włostowic to Bernard of Clairvaux, written between 1146 and 1148[54]. It was an answer to Bernard's proposition to

---

[49] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, p. 56; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 102.

[50] A. Szymczakowa, *Księżniczki ruskie w Polsce XIII wieku*, p. 29, 30; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, p. 56, 57; U. Borkowska, *Bracia mniejsi i prawosławie*, [in:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, ed. J. Kłoczowskiego, Lublin 1983, pp. 397-406.

[51] A. Szymczakowa, *Księżniczki ruskie w Polsce XIII wieku*, pp. 39-41.

[52] E. Chojecka, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI-XV w.*, p. 422.

[53] В. Пашуто, *Образование Литовского государства*, Москва 1959, p. 25; F. Sielicki, *Kontakty polsko-ruskie...*, p. 83, 84.

[54] M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, [in:] *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane R. Grodeckiemu w 70-lecie urodzin*, Warszawa 1960, pp. 123-140.

take up a mission in Rus'. The text openly accused the Ruthenians of not following the true faith and cult, as well as separatism from both the Latin and Greek churches. It points out mistakes in the way sacraments are performed among Ruthenians. Another source which should be mentioned in this context is a document originating with Konrad of Masovia, dated to 8th March 1237, which grants Drahichyn and surrounding lands to the Order of Dobrzyń. It contains a phrase which states that the Order is obliged to protect Masovia from heretics and Prussians[55]. The heretics in question would be the local Ruthenians[56]. The use of this phrase about them is probably caused by the fact the Drahiczyn, as well as all of the Yotvingian borderlands, was in contention between Konrad of Masovia and prince Daniel of Halych. The very act of granting Drahichyn to the Dobrzyń Brothers was directed against the Ruthenians.

In contrast to what is commonly accepted in Polish historical scholarship, the missionary achievements of the Latin Church and Polish princes in Ruthenian lands were scant. The canon group in Opatów, where a bishopric for Ruthenian lands was formally established in 1232, was probably created by Casimir II the Just for that purpose[57]. However, Henry the Bearded soon tasked the bishops of Lebus with missionary work, which brought no results. Neither did the efforts of Dominican monks, who were supported by Polish princes, bring any more permanent results. They lost their influence in Rus' after prince Daniel of Halych broke ties with Rome58. The lack of specific sources documenting Polish missionary activity among Ruthenians and, more importantly, lack of results indicate that Poles were not very enthusiastic about the whole affair. They probably did not see much need for it59. The few efforts made were aimed more at providing Latin Christians, who were increasingly numerous in western Rus', with priestly services, rather than at Latinising the Ruthenians. The attitude of the Polish rulers and the Catholic Church in the period is well expressed in the aforementioned letter to Bernard of Clairvaux: the primary

---

[55] The document was published in a collection: *Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich*, t. 1, ed. J. Kochanowski, Warszawa 1919, p. 421, 422.

[56] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, p. 113; A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Polish Lands during the Reign of the Piast Dynasty,* p. 146, 147.

[57] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, pp. 145-163; J. Szymański, *Kanonicy opatowscy w planach polityki ruskiej z przełomu XII i XIII wieku*, „Przegląd Historyczny", t. LVI (1965), no. 3, pp. 388-395; *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 1, ed. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1974, pp. 193-197.

[58] W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, pp. 164-194; J. Kłoczowski, *Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222-1972. Zarys dziejów*, [in:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, ed. J. Kłoczowskiego, t. I, Warszawa 1975, p. 36.

[59] W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, p. 112, 113; A. Gieysztor, *Początki misji ruskiej biskupstwa lubuskiego*, „Nasza Przeszłość", no. 4, 1948, pp. 100-103; F. Sielicki, *Kontakty polsko-ruskie w świetle źródeł XIII wieku*, „Studia Polono-Slavica-Orientalia. Acta Litteraria" I, 1974, p. 66; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* pp. 103, 104.

missionary focus was on the Church's own faithful and structures, while actual missions were only undertaken when necessary[60].

Bibliography

Sources

Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich, t. 1, ed. J. Kochanowski, Warszawa 1919.

Полное собрание русских летописей, т. II, Москва 1950.

Полное собрание русских летописей, т. II, Санкт-Петербург 1843.

Literature

Abraham Władysław, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Edition 3. Poznań 1962.

Balzer Oskar, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895.

Bendza Marian, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, Warszawa 1982.

Bieńkowski Lubomir, *Chełmska diecezja prawosławna*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, ed. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1979, szp. 133.

Borkowska Urszula, *Bracia mniejsi i prawosławie*, [in:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, ed. J. Kłoczowskiego, Lublin 1983.

Chodynicki Kazimierz, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.

Chojecka Ewa, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI–XV w.* [in:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, ed. M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. 247, z. 32, Kraków 1970.

De Baumgarten Nicolas, *Genealogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siecle*, „Orientalia Christiana", vol IX-1, Romae 1927, Tabela XIII.

Fijałek Jan, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. X, 1896.

Fijałek Jan, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. XI, 1897.

Gieysztor Andrzej, *Początki misji ruskiej biskupstwa lubuskiego*, „Nasza Przeszłość", no. 4, 1948.

Gil Andrzej, *Monastery prawosławnej eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku*, [in:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, ed. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2001.

Gil Andrzej, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin-Chełm 1999.

Historia Kościoła w Polsce, ed. Kumor Bolesław and Zdzisław Obertyński, Poznań-Warszawa 1979.

Jakowenko Natalia, *Historia Ukrainy do końca XVIII wieku*, Lublin 2000.

[60] F. Sielicki, *Kontakty polsko-ruskie w świetle źródeł XIII wieku*, pp. 44-46; E. Chojecka, *Sztuka średniowiecznej Rusi kijowskiej i jej związki z Polską w XI-XV w.*, p. 413.

Jasiński Kazimierz, *Polityka małżeńska Władysława Łokietka*, [in:] *Genealogia – Rola związków rodzinnych i rodowych w życiu publicznym w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, Toruń 1996.

Kłoczowski Jerzy, *Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222-1972. Zarys dziejów*, [in:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, ed. J. Kłoczowskiego, t. I, Warszawa 1975.

Kłoczowski Jerzy, *Zarys historii rozwoju przestrzennego miasta Chełma*, „Roczniki Humanistyczne", R. VI, 1958, z. 5.

Łowmiański Henryk, *Początki Polski,* т. IV, cz. 1, Warszawa 1985.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006.

Mironowicz Antoni, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [in:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek*, ed. H. Gapskiego, J. Kłoczowskiego, Lublin 1999.

Mironowicz Antoni, *The Orthodox Church in Polish Lands during the Reign of the Piast Dynasty,* Presov 2019.

Mironowicz Antoni, *The Orthodox Church in Poland to the end of XIV century,* Białystok 2019.

Paszkiewicz Henryk, *Z życia politycznego Mazowsza w XIII w.*, [in:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*, Lwów 1935.

Plezia Marian, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda*, [in:] *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960.

Różycka-Bryzek Anna, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś* [in:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, ed. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994.

Serczyk Władysław Andrzej, *Historia Ukrainy*, Wrocław 2001.

Sielicki Franciszek, *Kontakty polsko-ruskie w świetle źródeł XIII wieku*, „Studia Polono-Slavica-Orientalia. Acta Litteraria" I, 1974.

Sielicki Franciszek, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku,* Wrocław 1997.

Sokołowski Mikołaj, *Bizantyjska i ruska średniowieczna kultura*, „Przegląd Polski", no. IV, 1888.

Swieżawski Aleksander, *Ziemia bełska: zarys dziejów politycznych do roku 1462,* Częstochowa 1990.

Szaraniewicz Izydor, *Sprawy kościelne na Rusi za rządów Kazimierza Wielkiego*, „Biblioteka Ossolińskich. Poczet nowy", t. II, Lwów 1863.

Szymański Józef, *Kanonicy opatowscy w planach polityki ruskiej z przełomu XII i XIII wieku*, „Przegląd Historyczny", t. LVI (1965), no. 3.

Szymczakowa Anna, *Księżniczki ruskie w Polsce XIII wieku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Nauki Humanistyczno-Społeczne", seria I, z. 29, 1978.

Tęgowski Jan, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu,* [in:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, ed. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000.

Włodarski Bronisław, *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966.

Włodarski Bronisław, *Stanowisko Rusi halicko-włodzimierskiej wobec akcji zjednoczeniowej Władysława Łokietka*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XXVIII, Toruń 1962.

Wojciechowski Tadeusz, *Kościół katedralny w Krakowie*, Kraków 1900.
Wyrobisz Andrzej, *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*, [in:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.*, ed. A. Wyrobisza, Warszawa 1981.

Барсов Тимофей Васильевич, *Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью*, Санкт-Петербург 1878.
Ваврик Михайло Мирослав, *Нарис розвитку і стану василіанського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка*, „Записки Чи́на св. Васи́лія Вели́кого”, серія II, т. XL, Рим 1979.
Голубинский Евгений Евсигнеевич, *История Русской Церкви*, т. II, Москва 1910.
Грушевський Миха́йло Сергі́йович, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905.
Крип’якевич Іван Петрович, *Галицько-волинське князівство*, Київ 1984.
Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. II, Москва 1995.
Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. III, Москва 1996.
Пашуто Влади́мир Тере́нтьевич, *Образование Литовского государства*, Москва 1959.
Пашуто Влади́мир Тере́нтьевич, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Moskwa 1950.
Теодорович Николай Иванович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей волынской епархии, исторический очерк*, Почаев 1893.
Чистович Иларио́н Алексе́евич, *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. 1, Санкт-Петербург 1882.
Чубатий Мико́ла Дмитрович, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковної унії,* „Запи́ски Науко́вого товари́ства і́мені Шевче́нка”, т. CXXIII-CXXIV, Львів 1917.

KALOYAN K. SMILKOV

The Religious Sense. Knowledge about Religion in Post-Modern Science

Słowa kluczowe: Wiedza o religii, Bułgaria
Keywords: Knowledge about Religion, Bulgaria

Streszczenie

Zmysł religijny. Wiedza o religii w nauce postmodernistycznej

Projekt został zrealizowany w Bułgarii dzięki dwóm podstawowym tendencjom zachowań w przestrzeni publicznej i osobistej. Pierwsza z nich to powtórzenie przeszłych doświadczeń społecznych z naturalną racjonalizacją wyobrażeń o społeczeństwie i jednostce. Druga tendencja to twórczość wartości kulturowych w wyniku ultrakomunikacji we współczesnym świecie, bez dominacji władzy politycznej.

Abstract

The Religious Sense. Knowledge about Religion in Post-Modern Science

The project was carried out in Bulgaria thanks to two basic behavioral trends in public and personal space. The first one is a repetition of past social experience with natural rationalizing of the conceptions about society and individual. The second tendency is a creativity of cultural values as a result of ultra-communication in the modern world, without the domination of political governing.

The councils of the Orthodox Church gathered mainly to deal with important questions, demanding collective consideration. Based on the territorial reach they were divided into two categories: diocesan and metropolitan ones. We distinguish the following kinds of councils based on the questions discussed during the debates: 1) councils dealing with internal Church organization, 2) disciplinary and theological (judicial) councils, 3) councils concerning canonical law, 4) canonization councils.

[1] Kaloyan K. Smilkov is fascinated by political and legal anthropology, inspired by numerous books about adventures involving brave explorers and philosophers. After he had received his MA in law and Ph. D. in political science, he presented his first scientific movie „Moesia". Presently, he is a professor at Varna Free University and New Bulgarian University.

The idea for this project becomes possible in Bulgaria because of the two basic tendencies of behavior in public and personal space. The first one is a repetition of past social experience with natural rationalizing of the conceptions about society and individual. The second tendency is a creativity of cultural values as a result of ultra-communication in the modern world, without the domination of political governing.

Spirituality and Art are the unchanging mainstay and eternal movement of intimate human existence. Although the act of devotion is personal, the display is already shared. It is mostly likely today the touch to religion to be turned into a restoration of some regional fallacy. That's why our efforts are in the direction of a dialogue whose post-modern expression appears not as a negation but as a real development of religious sense.

Within the range of science the Religious Sense is mostly together psychological, social and cultural phenomenon. It lies in the sacramental and secular space, as well as in the creation and destruction of the world. That duplicity makes it precisely a subject, appearing both in the theological ideas and interpretations, and in the hermeneutics, history, sociology and psychology of religion. The neutral zone of the religious sense can overleap religions in general. Their simply human inherence is an indisputable cultural fact. In a personal and public meaning the religious sense is the energy, source, motive and alibi of a given creation and destruction. It is the reason why the fact of its a priority is so variously rationalized as a form, content and spirit. The sources of the religiousness should be caught both as inner and outer (internal and external). This doesn't discount relations and domination between them, which means that the stereotyped interpretations of religion as a form of domination will have another explanation, i.e. religion as a form of liberty.

The subject of religious sense as a rule is situated in an anthropological as well as in the field of sociology and in balances with culture, economy and direction as a study of past cultures (archeology and mythology). The subject is policy. These are indispensable after the long way of researches over the origin of European civilization. That is why, passing through the archaic layers of the past, the attending in modern man's style is unavoidable. But each cultural tradition has its own way, its own inner rules and possibilities for a metamorphosis. Such explicit conclusions are fundamental for the wish to trace out the past in us. That of course is not possible to be done by methods of classical history and philosophy or with the arguments from the history of progress. Briefly, the roots of religiousness are in the distant past of man and mankind indisputably inherited from modern man but rationalized through new social and personal forms.

Religion is mostly a matter of theological treatises but for personal and social supports of religiousness the accents are over modern sociology, psycho-

logy and anthropology. In numerous attempts of the social sciences and humanities the discourse of religion sociology (religionssziologie) has been established. The social and individual senses of a certain society or group turning them into a shared reality appear as a fundamental research of that scientific paradigm. The religious sense in religions till monotheistic times is explained like a social need, a basic structure of the society, including moral and ethical rules and activities of the person as a behavior in a lot of social-anthropological researches. Furthermore the religious sense builds fundamental social standards in a certain culture. Religion is also a meaning and identity of power as a typology and characteristic of institutions in a political form. Analytical authors of the modern times establish a scheme of principals to study the mythological, magical and religious forms as a system. Precisely that period provokes an unavoidable comment because the filling of some necessity and needs modifies different schemes of verifications such as the ones to ideology and transcendental science. In spite of variations there is a certain necessity that always attends the man – feelings of hope and faith, inspiring the confidence in life, i.e. the religious sense.

The theoretician of history and hermeneutics of religion Mircae Eliade (1907-1986) appreciates its science field as a new humanism which doesn't correspond with a conception about a new post-modern world and a style of thinking except as an individual approach to a particular object: „Nevertheless the scientist likes or dislikes them he hasn't already done his work with the reconstruction of the history of the religious form by means of discovering its sociological, economical and political context."

The history of religions (religionswissenshaft) is just a field in the history that is a classical and modern construction of thinking and knowledge at the same time. In a way it is opposite the anthropology due to the searching of invariant structures for the man as it is set as a basic task by Cl. Levi-Strauss. The invariant structures of psychological and social existence of man are spread in space (geographically) and time (historically). Such structures can be achieved by tracing back to traditions in different methodological zones of the geographical and historical research.

Different concepts about religion are determined by different methods of research. To M. Eliade they are the sociological method of E. Durkheim, psychological of S. Freud, ethnological of W. Smidt, historical of R. Petazzoni, and phenomenological of Gerard van der Leuv. In common these approaches can be gathered in two with a view to their researching methods. Towards religion, which is indisputably antique as well as modern form, the method of the research is psychological and ethnological. Each of the rest methods is historical or philosophical. This is the basic difference between social sciences and humanities underlined by Alfred Reginald Radcliff-Brown (1881-1955). Since the roots of each religion are deeply in the past, the scientific domination belongs to the anthropological (comparatively sociological) research at the expenses of mo-

dern sociological ones: „Our modern habit is to stare at the religion from the side of the beliefs, not from the one of the practice because, until very recently almost the only forms of the religion seriously studied in Europe have been those of the different Christian Churches. All parts of the Christian world agree that the rite is important only from its interpreting point of view." The history would be of no use if it has no relation to the present.

The Metamorphosis of Religious Paradigms

British anthropologist James Frazer does the demystification of monotheism (1854-1941) in his research „The Folk-lore in the Old Testament". Although Frazer considers the religions exist in the bosom of superstitions and mysticism, the supernatural powers need the supernatural feelings of the primitive people. According to him in primitive societies the delimiting between magic and religion is unknown. The connection of Old Testament and sources of the primitive man's cult must not be taken up as the act of an obvious atheism. Sir James Frazer's basic purpose of researches is an explanation of the religiousness with the real necessity of the primitive men to explain supernatural powers and interference in their life and to exert an influence on nature. Through the parallel between reality and primitive men's traditions Frazer means to show the not transcendental character of human achievements. It doesn't mean the sacred life and religiousness aren't stimulus for the development of man. The aspiration to believe and by the faith to create new ideas is peculiar to him.

According to Sigmund Freud (1856-1939) man has exchanged the opportunity of pleasure and happiness for the one of certainty due to the sense of guiltiness and conscience. Everything external to Id stays hostile to the personal pleasure. It has been rejected and closed in the space for external world and will be turned into a sense of guiltiness when it enters the inner space again. The gulf of uncertainty is just the conception of sense, sublimated in the intellectual experience of Art. To Sigmund Freud the origin of each religion and religious sense is in the archaic layers of mentality, more specifically in unconscious mind. The sinister story about the Father Male and his horde proceeding the origin of society as organizations, institutions and rules gives a meaning to the religiousness as a coincident event of sociality. The recurrences of past are born again in present from the sense of guiltiness based on the act of patricide, robbery and cannibalism done long ago by Father-Male's sons. The metamorphosis of the religiousness passes totemism, anthropomorphism, polytheism, and monotheism through a basic fear of the past. Father-Male is already turned into Father-God as well as fear is replaced by conscience. All these remembrances are repeated in past respecting rituals like a slaughtering of the sacred animal and a treat for the „sons" of all religions. The religious sense isn't fed just from this archaic source: „It is about the system of studies and promises that on one hand explains the mysteries of the world with an enviable compre-

hensiveness and on the other guarantees the careful providence keeping watch over his life, repairing eventual privations in the world beyond.”

Religion is turned into a necessity for overcoming the difficulties in life. That is the reason why only religion thinks about the meaning of human existence. The two basic feelings attending it – happiness and suffering, build the relations between religion and civilization on one hand and instinct and urge on the other but all that balanced in the limits of reality. The only alternative to avoid the conflict with reality is the creativity (science and art) like a sublimation and imagination. Religion plays a role of easing the human suffering and reaching the happiness like a virtual picture of senses for something more than reality. It overcomes the concrete character appearing in new forms. They, from the point of view of happiness and suffering turn out either successful or unsuccessful, but in all cases they gravitate around themes about norms, institutions and in general for a view beyond reality and partiality.

The simple religion forms will find a new direction for rationalizing of religiousness. Emil Durkheim (1898-1917) turns the religiousness from a purely personal phenomenon into a speculative social form, tracing from the simplest beliefs and cults to modern institutions: „The most general conclusion from the book you'll read is that religion is social in the highest degree. Religious ideas are united ones...”

The great sociological contribution to public sciences that is anthropological at the same time is the creation or rather the try for creating a general religion theory: „...Therefore in essence there are no wrong religions. Each is in its own manner true, all of them answer in different way at least the certain existence of mankind”.

To Durkheim the structure of society and the structure of religious thinking coincide. He makes sense of negative and positive functioning in social relations with a necessary amount of sacristy: „...If we refer to primitive religions it's not with a hidden thought to depreciate religion in general because these religions deserve not less respect than the others”.

In such a sociological purpose religion contains an uniting construction in society but at the same time it goes beyond it's own limits, being a sociological fact, too. That's why Durkheim notes there is no religion that is a cosmology: „If the philosophy and sciences have been born by the religion it is because the religion itself has begun to play a role of sciences and philosophy”.

The religious paradigms have not only a relation to sociality but to institutions and economy, too. Religion sociology (religionssoziologie) opposes its method and results to history of religions. The most serious scientific argument against historical interpretations of religiousness (religious senses and paradigms) is its political and economical role. The certain institutions are not in the area of religion history but in practice of the specific type of domination, way of thinking, production and attitude to labor.

Max Weber (1864-1930) puts accents over the reformation done by Martin Luther (1483-1546) and Jean Calvin (1509-1564) in Middle-aged Western Europe. These changes explain the institutions of a new type identifying new social-political and economical relations and new values – the asceticism, thrift and striving for enrichment as a political and ethical mechanism for usefulness of population, giving thanks to God for somebody's own work. In modern times the meaning and significance of normative religious paradigms has another role. The religion unifies the social-political ideology in precisely expressed political identifications. The example of Reformation with Lutheranism and Calvinism are precisely analyzed in Max Weber's religious philosophy: „The Reformation isn't a suspending of Church domination from life but much more. It's a changing of the form of that very domination with another one."

Religious and normative paradigms identify a certain kind of social asymmetries that in particular geographical areas are interpreted with a certain type of different ethical and sacred domination such as heathen cults and rituals.

The Orthodoxy and the Heresy

Nicolai Berdyaev (1874-1948) commits to expound Russian spirit and mentality as a result of Orthodoxy. Each social-political movement is bound in the meaning of Orthodoxy and orthodox heresy – equally magnetic and powerful poles of the religious sense in order to explain justice, loneliness and perfection. Berdyaev finds that the depth of religious senses is directly connected with the moral-ethical interpretations of political ideas.

The Orthodox religious paradigm contains one characteristic feature turned in an amalgam of heathen cults to powers of nature and infinity. To Berdyaev that dualistic religiousness is turned later in: „...a dogmatism, an asceticism, an ability of taking suffering and sacrifice in the name of holy faith what ever it is. An impulse to the transcendental that refers sometimes to the eternity or the world beyond, and sometimes to the future or the real world."

Berdyaev considers that just there is the explanation for social-political ideas that came or exactly were interpreted in Russia always like Orthodox or Heretics: „Due to the religiously dogmatic essence of their mentality Russians are always either orthodox or heretic schismatics. They are revelators or nihilists. Russians are orthodox and revelators even when in XVIII c. they are schismatics also when in XIX c. they became revolutionaries, nihilists, communists."

The natural dionisism and Christian asceticism, sheltered in a common place, build the structure of Russian keeping the essence in modern times and re-creating it in various forms of thinking in a spiritual dualism.

Rationalizing till 1944 marks the Bulgarian Orthodox religiousness. Later on that subject was ended by the Referendum in 1947. So the religiousness was eliminated as a part of reality. Supporters and opponents of Bolshevist cults, taboos and rituals are returned to a social order with as honoring and anathema-

tizing of the political system and political leaders in a definitely religious way. Long before that Peter Mutafchiev (1883-1943) submits a question for the „negation" in our history and religiousness as well as for its cultural, social-political and economical implications: „The significance of some conditions is not less than a simply ideological nature, religion, for example. Each cultural state is characterized with its religious point of view, organically with its ideas and standards, dominating entirely over man, and he saw in there the lit up institutions and forms of his way of living. That is why religion has always appeared as the biggest stumbling-block for the sharp bend in a cultural existence of societies." To Mutafchiev one people's culture is a complete social and political experience.

The problem of faith and religiousness of the middle-aged man is the final meaning of his existence. The social and political conditions (the state system) in Middle ages are rationalized in then agreement of divine principles. Only the monotheism can go into such matter in Bulgaria where the polytheism is nationwide. The basic function of social relations in the traditional society is exercised by the religion that presents itself like a social-political institution (Church) and on the other hand as a transmitter of transcendental behavior (God) and subjects. Standard religious paradigms are fundamental for united forms of thinking as reality and idea. The Orthodox ethical-religious construction applied to a specific society and geographical area has different dimensions comparing with catholic or protestant one. It is not a natural way for Christianizing for Bulgarians but rather a catering for a predominance of Byzantine Empire. A doctrine that is an ideological mediator of transcendental links between the emperor, population (subjects) and God. That is a typical figure of the social-political asymmetry in the Middle ages. The Bogomil phenomenon is a matter of fact, supporting the duplicity of the Orthodox interpretation and heresy in Bulgaria. By contrast with the described ambivalent Berdyaev's model the Orthodox and heretical forms of thinking within the range of social-political ideas in Bulgarian religious world are marked by the simulations of formalized behavior of a new God.

To Peter Mutafchiev the phenomenon of the Bulgarian „spirit of negation" expressed in a simulative attitude towards religion and religiousness: „So in the depth of the soul our people always stays pagan. But the one who lost mostly the valuable thing in itself – the unreservedly confidence in any God".

This peculiar co-existence of heathen cults and monotheism builds the axeological Bogomil system. Everything (the material world) is done by Satan, a complete deny of reality without any alternative model (Utopia or better world), a lack of mysteries and a simple doctrine (intolerance to abstraction). All these values outline the negation to the government, social order, The Church and family, i.e. to the institutions in general. The emotional fundament of the Bogomils is concentrated in the lands of insecurity. The fact of the Bogomils (negation) and seclusion form the mental paradigm of the Bulgarian

anti-religiousness, antisocially and personal selfishness (the rescuing of one-self). It doesn't mean that Bulgarians have no religious feeling. On the contrary it is deeply kept in the negative explanations of nature powers, diseases, death and suffering. At first signs a perfectly clear idea possessing practicality in the relieving (therapeutically) effect of the faith in magical spaces of thought which surely later on is realized in a painful wish something to be called Bulgarian by all means. There is no Christian model of sacrificing, no personal example. There is just a little room determined as a property for the anchorite, escaped from his own society. So the hate to the reality dominates over the same Utopia (the theory). These features are filled out by the alternative of the seclusion (an escape from the reality) in the personal space of the theoretical Ego. The two similar tendencies don't allow the difference of the external world into its space of negation till the Bulgarian Renaissance. As late as the XIX and XX c. the strange overexposed dialectic between „our" and „foreign", national tradition and European modernity is outlined and the negation turns into the most distinctive model of society as well as the seclusion is changed into an overproud selfishness. The two tendencies differ from rationalizing the government, economy and organizations. The religion is a regimen of the spirit related to the materiality. The problems of the spirit must be emphatically separated from the material problems that have also their mental implications in our days. In the hypothesis about the evolution of spirit "magic–religion–science" is shown the unaltered nature of those transcendental feelings that are inescapable to man who has passed through the ages but mostly to those representatives of his who are serving as „transmitters" of materiality to transcendental space. That is the reason the religious sense to be both the feeling of a social and transcendental existence.

Bibliography

Eliade Mircea, *Turseneto. Istoriya i smisul na religiyata*, Sofia 2000.

Levi-Strauss, Claudie, *Anthropologie Structurale*, Paris 1956.

Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and function in primitive society*, 1952.

Frazer James, *Folk–lore in the old testament. Studies in Comparative Religion*, 1919.

Freud Sigmund, *Moses and Monotheism*, New York 1949.

Durkheim, Emile, *Les Formes Elementires de la Vie Religieuse*, Paris 1991.

Weber Max, *The Sociology of Religion*, Boston 1963.

Berdyaev Nikolai, *Izvori i smisul na ruskiya komunizum*, Sofia 1994.

Mutafchiev Peter, *Kniga za balgarite*, Sofia 1987.

Mutafchiev Peter, *Pop Bogomil i sveti Ivan Rilski. Duhut na otritsanieto v nashata istoriya*, „Filosofski Pregled", 1934.

MARCIN MIRONOWICZ

School system of Kiev-Mohyla Academy in 17th-18th century

Słowa kluczowe: Prawosławie, system szkolny, Akademia Kijowsko-Mohylańska
Keywords: Orthodoxy, School system, Kiev Mohyla-Academy

Streszczenie

System oświatowy Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w XVII-XVIII wieku

Artykuł przedstawia system nauczania jaki obowiązywał w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w XVII-XVIII w. Artykuł opisuje szczegółowo plan lekcji, pełnione funkcje nauczycieli akademickich, ich zakres obowiązków, zwyczaje panujące w szkole, powiązanie programu nauczania z zasadami wiary prawosławnej, jak również ścisłe związki Akademii z władzami cerkiewnymi i monasterem brackim Objawienia Pańskiego w Kijowie.

Abstract

School system of Kiev-Mohyla Academy in 17th-18th century

Article represents school system was in force in Kiev Mohyla Academy in 16th-17th century. Article describes particular schedule, functions of Academy teachers and their role at Academy, their duties and tasks, habits at Academy, connections between school system and orthodox teachings and as well Academy connections witch church rulers and brotherhood monastery of Epiphany of Lord in Kiev.

[1] Dr Marcin Mironowicz, studied Byzantine theology and culture at the Aristotle University of Thessaloniki, a graduate of historical studies at the University of Bialystok. Winner of the „Diamond Grant" (2015-2018). Interested in Byzantine-Slavic culture and education, and the history of the Orthodox Church in Eastern Europe. He obtained a doctorate at the Faculty of Humanities at the University of Varmia and Mazury in Olsztyn (2019).

The rector of the Kiev-Mohyla Academy was almost always the ihumen of the Brotherhood Monastery of the Epiphany of the Lord in Kiev and a lecturer of one subject from higher classes, mainly in philosophy and theology. The rector was elected by the professors of the Kiev-Mohyla Academy, by the entire well-educated clergy of Kiev (members of the consistory), ihumens of Kiev monasteries[2]. The rector was approved by the metropolitan after the ceremony in the church and was given the appropriate privilege[3]. The Rector was elected from among the professors of the Kiev-Mohyla Academy, this dignity was the culmination of the scientific career of the best monks and was a reward for their many years of work at the Kiev-Mohyla Academy[4]. There were rare cases where the rector did not teach any of the subjects, and sometimes he was not the ihumen of the Epiphany Monastery in Kiev. The Rector had three advisers with him: a professor of theology, a professor of philosophy, a prefect or a preacher. The rector assigned teachers to each class with the blessing of the local bishop, he determined the subjects of teaching, every month he controlled the work of lecturers at the Kiev-Mohyla Academy, he participated in public hearings[5].

The prefect was the rector's closest assistant at the Kiev-Mohyla Academy. The prefect was chosen from among the monks. There have been occasions when lay people held the post of prefect, but these were extremely rare[6]. According to Metropolitan Eugeniusz, the university authorities until 1700 consisted of the rector and teachers, and from 1700 the office of the prefect was established[7]. Until the introduction of a theology course at the Kiev Academy in 1686, the prefects taught rhetoric there. From the time the theology course was introduced in 1686, the prefects were professors of philosophy. If the rector did not teach anything, then the prefect taught theology. The prefect admitted students to the Kiev-Mohyla Academy and enrolled them in the student register, assessed students' progress in learning and monitored their behavior, admonished misbehaving students, punished lower graders, supervised lower grades for two weeks, gave them assignments and cared for order in the school[8]. The prefect appointed inspectors from the best students, who were to take care of the

---

[2] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, Киев 1901, p. 14.
[3] Ibidem, p. 14.
[4] Ibidem, p. 14.
[5] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII века*, Киев 1895, p. 70,71; *Описание документовъ и делъ архива* св. Синода, vol. II, part. 2, 1878, прилож., p. 21; „Смоленские Епархиалне Ведомости" 1870, nr 22, nr 23.
[6] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII...*, p. 15.
[7] Н. Петров, *Киевская Академия во второй половине XVII в.*, p. 71; Евгений, *Описание Киево-Софийского Собора*, прилож., p. 217.
[8] Н. Петров, *Киевская Академия во второй половине XVII в.*, p. 71, 72; *Описание документовъ и делъ архива* св. Синода, vol. II, part. 2, 1878, прилож., p. 21; „Смоленские Епархиалне Ведомости" 1871, nr 1, pp. 8-17.

learning and behavior of students of good origin distributed in the dormitory[9]. The inspector who corrected students' tasks entered correct on the table, and the problem was incorrectly entered into none correct[10].

Professors and lecturers of the Kiev-Mohyla Academy often received their education at Catholic universities in the Polish-Lithuanian Commonwealth, attending lectures on theology. Lecturers from among students of the Kiev-Mohyla Academy were a large group. All the professors of the Kiev-Mohyla Academy were outstanding students who decided to become monks after graduation. Often, after graduating from an academy, these students were sent to additional studies abroad[11]. The professors taught in the lower grades and then moved with the students to the next grade. They started with the lower or middle classes[12]. After completing the poetry class, the professor went with his students to the rhetoric class, and then to the philosophy class, and if he was elected rector, he lectured in philosophy[13]. Teaching at the academy was not a regular occupation. It was performed by monks as part of obedience[14]. The lecturers in grammar classes could be philosophy and theology students who have not finished the course yet[15]. The philosophy course lasted two years and the theology course took four. Completion of the rhetoric course did not entitle to take the philosophy course only to take the position of rector in lower schools, among others: Vinnytsia, Hojska, or to take the position of a preacher, or to start the second rhetoric course, which entitled to take up studies of the philosophy course[16]. It was also not possible to immediately start the four-year course of theology following the two-year philosophy course. Completing a four-year course in theology entitled to the position of the rector or the dignity of the monastery archimandrite[17].

The academic year at the Kiev-Mohyla College began on September 1 and ended at the beginning of July[18]. Classes were held before and after lunch. Students were going to class with leather notebook bags when the teacher's bell

[9] „История Киевской Духовной Академии”, ред. Р. Голубев, Киев 1886, вып. I, прилож., p. 78; Евгений, *Описанiе Кiево софiйскаго Собора и Кiевской Iерархi и съ присовокупленiемъ разныхъ граммать и выписокъ, обьясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ константинопольской и кiевской софiйской церкви и Ярославова надгробiя*, Киев 1825, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кiевская Академiя во второй половине XVII*, прилож., p. 221.

[10] Евгений, *Описанiе Кiево софiйскаго Собора и Кiевской Iерархi*, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кiевская Академiя во второй половине XVII века*, прилож., p. 221.

[11] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII в.,* p. 14.

[12] Ibidem, p. 15.

[13] Ibidem, p. 15.

[14] Ibidem, p. 15

[15] Н. И. Петров, *Кiевская Академiя во второй половине XVII в.*, p. 73; *Описание документовъ и делъ архива св. Синода,* vol. II, part. 2, 1878, прилож., p. 23; „Смоленские Епархиалне Ведомости” 1870, nr 2, p. 40, 41.

[16] Н. И. Петров, *Кiевская Академiя во второй половине XVII в.*, p. 74.

[17] Ibidem, p. 74.

[18] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII...,* p. 21.

rang. He called in the morning and in the afternoon. For lower graders, the call was made once. Two bells for high school students. There was an auditor appointed from among the students who listened to and checked homework until the arrival of the lecturer[19].

Study plan at the Kiev-Mohyla Academy. At the beginning of the Kiev-Mohyla Collegium there were 6 and then 7 classes. Three grammar: infamy, grammar and syntax, two humanorium classes: poetry and rhetoric, and higher studies in philosophy, which he joined in 1686 with a theology course. Each class had one lecturer (professor)[20].

At the Kiev-Mohyla Academy, they were taught in the lower grammatical grades according to the testimony of Arsenius Mohylansky from the 18th century: „академіи нашей кіевской отъ давнихъ летъ обучаютъ учениковъ латинскому языку по грамматике Альвара"[21]. During teaching grammar, the writings of pagan authors were used, sometimes the works of Byzantine authors, e.g. Gregory Kedrin[22]. The Cleric Regalement also provided for the parallel study of geography and history along with grammar through numerous references to history and geography in grammar exercises and the translation of historical and geographical works from different languages[23]. In addition Latin language was taught in the lower classes. Slavic, mainly based on the Slavic Grammar (Vilnius 1619) by Meleti Smotrytsky and Greek language was taught on the base Greeter's Greek Grammar[24]. There were periods in the history of the Academy in which the learning of Greek language ceased, according to the testimony of Waarlam Lashchevsky, written exaggeratedly in the preface to Grammar of Greek language. Greek has not been taught at the Kiev-Mohyla Academy for 100 years[25]. Modern languages, e.g. German and French, were taught at the academy later only in the 18th century. Hebrew at the beginning of Eighteenth century[26]. In the lower grades, a small catechism was taught at the Collegium Kiev-Mohyla, the Metropolitan of Kiev, Peter Mohyla published: *Собраніе короткой науки о артикулахъ веры православно кафолической христіанской* (Kiev 1645), inter alia, to give guidance to Orthodox children

[19] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, прилож., p. 220.
[20] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII...*, p. 78.
[21] Н. Петров, *Кіевская Академія...*, p. 78, 79.
[22] Ibidem, p. 79.
[23] Духовный Регламенть, „о домах училищныхъ" p. 9; Н. Петров, *Кіевская Академія...*, p. 79.
[24] J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1794*, t. I, Poznań 1849, pp. 289, 352; Н. И. Петров, *Кіевская Академія...*, p. 79.
[25] W. Łaszczewski, *Grammatyka graece lingue*, Bresl 1846; Н. И. Петров, *Кіевская Академія...* p. 80.
[26] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго...*, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кіевская Академія...* прилож., p. 218.

studying in schools[27]. Around 1665, the small catechism was replaced by another catechism written in the then Minor Russian dialect[28]. In grammar classes, they were taught for a year in one class, but it happened that better students from grammar classes were transferred to the upper class of one of the lower (grammar) classes before the end of the school year[29].

The course of classes and lessons was dominant about teaching poetry and rhetoric at the Kiev-Mohylan Collegium, i.e. lessons for upper classes (Latin: humanorium)[30]. Rhetoric at the Kiev-Mohyla Collegium was divided into general. General rhetoric in addition to its general concept. Formal rhetoric and applied rhetoric expressed the teaching about the features of dwarfism: mainly exegetical, panegyric, discussion and dispute[31]. Sometimes the rules of oratory and homiletics were taught in the rhetoric class. The science of rhetoric was based on practicing the art of speaking, which, due to the fact that it was taught at a clerical academy, was manifested mainly in homiletic works. The positions on which the teaching of rhetoric was based were the examples of Jesuit orators, among others: Simon Kawzin (Causinus) *Rhethoricum libri quinque* (Paris 1605) or native professors of the academy or brotherhood schools, among others: Joannicius Galatovsky, *Наука албо способ сочинят проповеди* (Kiev 1659) or was based of ancient work of Aristotle. The sermons were delivered in practice by the students of the academy during the holidays in the church. The academy even had an appointed preacher to preach[32]. Sometimes dialectics was taught in rhetoric classes to prepare for a philosophy course[33]. The rhetoric course at the academy lasted one year.

Poetry and rhetoric at the Kiev-Mohyla Collegium was called humanoria, and their students were called humanists[34]. Judging by the surviving textbooks from the 17th century, it can be assumed that rhetoric and poetry were taught for a year each[35].

Exercises in rhetoric and poetry were written in Latin and Polish, and from the end of the 17th century in Ruthenian[36]. Each month the rhetoric and poetry teachers "made short declamations or orations or the like, the first in rhetorical

---

[27] Макарий, *Историја Русской Церкви*„vol. XI, кн. 2, Москва 1882, p. 596.
[28] *Описаніе рукописных собраній находящихся въ городе Кіеве*, вып. I, nr 218, p. 372; Н. И. Петров, *Кіевская Академія*..., p. 78.
[29] Н. И. Петров, *Кіевская Академія...,* p. 80; Р. Голубев, *Историја Кіевской Духовной Академи*, вып. 1, прилож., p. 77.
[30] Ibidem, p. 80.
[31] Ibidem*,* p. 82.
[32] Ibidem, p. 82, 83. *Труды Киевской Духовной Академии,* ed. Р. Голубев, Киев 1868, p. 471, 488; Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 25.
[33] *Реторика I. Кононовича Горбацкаго*, [in:] Описание рукописей Черниговской Духовной Семинарии, Лилеева 1880, nr 174, p. 200.
[34] Н. И. Петров, *Fons Castalius, 1700-1701*, p. 3, „Описание рукописных собрании", vol. I, nr 239.
[35] Н. И. Петров, *Кіевская Академія...,* p. 83.
[36] Ibidem.

style, the second in poems, and only for half an hour or an hour the most". Each year, the rhetoric teacher gave orations at the inauguration of the academic year at the beginning of the class[37]. In the philosophy class at the Kiev-Mohyla Collegium, a philosophy course was taught, consisting of the course: dialectics, logic, physics and metaphysics. However, neither ethics, nor geometry, nor the Hebrew language was taught. No traces of teaching these subjects in the 17th century were found at the Kiev-Mohyla Academy. Sources about the duration of the philosophy course say that it lasted 3 years according to the testimony of Ignat Jewlevich, who says that he attended lectures by Father Jazep Kananovich Garbatsky in the years 1639- 1642. However, the same Ignat Jewlevich mentions that he attended a two-year philosophy course with Father Innocent Gizel in the years 1645-1647[38]. A course of philosophy in Kiev-Mohyla Academy lasted 2 years it was in opposition to program of Jesuits teaching programm where philosophy course lasted three years. Jesuits teaching programm was a base for Kiev-Mohyla Academy programm. A philosophy course in the Academy lasted however two years[39]. Until the introduction of theology at the Kiev-Mohyla Academy, philosophy courses were not infrequently concerned with theological issues. Theological questions in philosophy were raised in the section of metaphysics. Innocent Gizel's philosophy course contained a number of mentions in the metaphysics section: about beings without a body and other celestial beings, about the soul, about immortality and spirituality, about God's relation to creation, the whole treatise on God and angels. After the introduction of the theology course at the Kiev-Mohyla Academy, metaphysics was a marginal part of the philosophy course[40]. In the early textbooks on philosophy, we do not see that the academy is taught moral philosophy, nor mathematics and geography[41]. The course of metaphysics in philosophy after the introduction of the theology course contains practically no theological references[42]. The second part of the philosophy course was about physics. The philosophy course from 1699-1702 included: dialectics, logic, metaphysics and physics[43]. In the second part of the philosophy course, the following were taught: cosmology, uranology, astrology, stachiology and psychology[44]. In a textbook on logic by Jazep Kananovich Garbatsky in 1639 there was information that there were philosophical

[37] *Описание документов и дел архива св. Синода*, vol. II, кн. 2, 1878, прилож., p. 22; *Смоленские Епархиалное Ведомости*, 1871, nr 2, p. 30, 31.
[38] *История Киевской Духовной Академии*, ed. P. Голубева, вып. I, прилож., p. 78; Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 84.
[39] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, прилож. IV, p. 84.
[40] Ibidem, p. 85, 86.
[41] Макарий Булгаков, *История Киевской Академии*, Санкт Петерсбург 1843, pp. 70-74.
[42] В. Асконческий, *Кiев в древнейшимъ его училищем Академiею*, vol. I, Киев 1856, p. 137, 138.
[43] *Рукопис Киево-Софийского Собора*, nr 396, pp. 222-594.
[44] *Рукопис Киево-Софийского Собора*, nr 398, pp. 180-308.

public disputes at the Kiev-Mohyla Collegium[45]. Mentions about philosophical public disputes can be found in master's theses written in 1691 under the supervision of prefect Siulian Oziersky and also in a dissertation written in 1693 under the supervision of professor Stefan Jaworsky[46]. Professors of philosophy and theology swore that they would not say anything against Orthodoxy and will talk about everything that is in accordance with the teachings of the Orthodox Church "при самомъ вступленіи въ школу по примеру прочихъ академии, префацію, съ кафедры при ректоре прочихъ учителахъ и ученикахъ высшихъ школъ публично читатъ должны"[47]. From Stefan Jaworsky's theology course, it can be seen that it was divided into general and polemical[48]. Theology was taught in the scholastic framework and was based on the Summa Theological of St. Thomas Aquinas[49]. In theological course in the Academy canonic law and Hebrew language were not being taught[50]. Casuistic theology was included only in the work of Joannicius Galatovsky *Миръ человека съ Богомъ* published in Kiev in 1669[51].

At the Kiev-Mohyla Collegium, the number of students remained relatively low until at least 1690. In 1632, there were over 23 students of the Kyiv-Mohyla Collegium on a rhetoric course[52]. According to Nikolai Petrov's calculations, about the same number of students studied in the five lower grades (grammar and humanities), which gives a total of 180 students. About 60 students attended the philosophy course. Thus, a total of 240 students studied at the Kiev-Mohyla Academy. A boarding school was established for poor students during the times of Metropolitan Piotr Mohyla[53]. The later metropolitan of Kiev, Waarlam Jasinsky, during his rectory (1665-1673) at the Kiev-Mohyla Academy, cared more for the academy than for the brotherhood monastery. However, the dormitory at the Academy could not accommodate all students. This forced students to live in the dormitories of parish schools. This had a positive effect because, living on begging, they had to attend church services and adapt their lifestyle to the church rule in order to receive support from parishioners[54]. It was at the end of the 17th century that there was a period of lush emergence of

[45] *Описание рукописных собрании в Киеве*, вып. I, nr 126, p. 232; „Труды Киевской Духовной Академии", Киев 1888, p. 288.
[46] Д. А. Ровнинский, *Подробный словарь русскихъ гравированыхъ портретов*, vol. I, Санкт Петерсбург 1889, p. 869; vol. II, p. 1290.
[47] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 86.
[48] *Описание рукописных собраний нагодившыхся в Киеве*, вып. I, nr 187, p. 259, 260.
[49] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 25.
[50] J. Łukaszewicz, *Historia szkól w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1794*, t. IV, p. 24.
[51] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 116.
[52] *История Киевской Духовной Академии*, ed. Р. Голубева, прилож., pp. 46-69; Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 88.
[53] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской*, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 88.
[54] Ibidem, p. 88, 89.

boarding houses (school dormitories) at parish schools. Poor students at that time received some means of survival called Mircovania. According to Metropolitan Eugene, the word Mircovania came from students wandering the homes of wealthier townspeople in the afternoon in order to receive support. Students usually gave stichirs: „миръ Христовъ да водворяяется въ сердцахъ нашихъ за молитвами отецъ нашиха" and other stichirs since received Mircovania[55]. According to other researchers, the word Mircovania means thinking about gaining a livelihood[56]. Students also begged in the evenings at the houses of richer townspeople, which was called спеваніемъ. Sometimes, in the evenings, they sang various songs for the merchants in honor of the Saints and St. the Mother of God icons. A well-known wanderer in the Holy Land, Lukyanov writes that when he visited Kiev in 1701, he saw students singing in front of their houses in the evenings, receiving in return bread and money[57]. Classes at the Kiev-Mohyla Academy did not always take place. Often, during the turbulent history of uprisings and wars, classes were not held or were only partially held. The difficult situation of students was conducive to maintaining discipline among students. At the end of the 17th century, among the students of the academy, we noted the first examples of immorality and misdemeanors. During Christmas and Easter, students walked around houses with stars and stables, then presented dialogues and delivered speeches[58].

In the 18th century, walking with a star and singing songs was a rarity. Raising the economic level of the Academy was the main reason for the cessation of mircoalization. Theophan Prokopovich in his letter metropolitan Zaborovsky in 1736. Appeared миркования economic reasons for termination, "не будетъ нужды некіих скудныхъ да и еще и неосновательныхъ подаяній нищетнымъ образомъ нищетным образомъ вымирковывать"[59]. During the summer holidays, the poor students of the Kiev-Mohyla Academy were looking for donors and donations for the university by creating student beggars. During the summer holidays, students went to various provinces for the donation congregation, sang in parish churches during services, gave speeches, and sang various songs depicting dialogues, tragedies and comedies. The activity of students during the summer was called epeticization[60]. Many students did not return from egzepitations to find employment in a parish or parish school or as a private teacher for children of wealthier social classes[61]. Only students living in the dormitory of the academy had to return in order to complete their studies

[55] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской*, прилож., p. 215.
[56] Ibidem, прилож., p. 215.
[57] *Сборник материалов для исторической топографій Киева и его окрестностей*, Киев 1884, vol. II, p. 120, 121; P. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 20, 21.
[58] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской*, прилож., p. 216.
[59] *Труды Киевской Духовной Академии*, ed. P. Голубева, Киев 1865.
[60] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской*, прилож., p. 216.
[61] Ibidem, p. 216.

in epilation. After the end of the academic year, students took exams ranging from rhetoric to grammar classes. If they passed the exam, thanks to the examiners' recommendation, they moved to higher grades. In the philosophy and theology class, the examinations were public disputes. A special announcement about the public dispute was hung on the door of the Brotherhood Monastery. The disputes were preceded by St. Liturgy and singing of stichirs: *Днесь благодать Святаго Духа*, the doctoral student went to the academic chamber. In the examiner room, mostly scholars, monks, the doctoral student gave welcoming speeches in various languages, and then a dispute was delivered as specified in the academic circular. Lecturers and students were admitted to the dispute, but only the doctoral student was assessed. Usually, the dispute lasted several hours[62]. All the orders and institutions were not written down in any general regulations, but resulted from simple academic practice. It is also important that the Kiev-Mohyla Academy was a model for all academies in Russia. In the written collection called the clerical rule, Peter I borrowed solutions from the academic practice in Kiev.

The first written regulations were issued by the Metropolitan of Kiev, Gabriel Kremienietsky[63]. Poor students with better academic results received, under the authority of the prefect, special funds from noble children for performing the functions of inspectors, i.e. correctors in learning and behavior. The academy has the term used to describe this status as a condition. Inspectors would go with their pupils to their homes, staying with them on the orders of the university authorities for a certain period of time[64]. This custom dates back to the times of Piotr Mohyla (1632-1648) as it can be seen from the autobiographical note of Ignat Jewlevich [65]. Another function established in the academy were phloxes and calefactory. The first function of the phloxes were watchmen, while the calefactory were smokers in the academy. They came from older students whose task was to watch over, serve and help at the academy. They were used to light the furnace in the school dormitory and to corporally punish students for their misdemeanors[66]. Classes at the Kiev-Mohyla Collegium, and then the Kiev-Mohyla Academy, were divided into morning and afternoon classes. This can be seen, for example, in the record of Stefan Jaworsky's theology course in the years 1695-1697. There was a designated free time each week on Thursday, mainly on Sundays and public holidays[67]. There were three days off from study in May[68]. In addition, days off from school fell on the period from Christmas to New Year and the week before Lent, and on Holy Week and on

[62] Ibidem, прилож., p. 224.
[63] Ibidem, прилож., p. 224.
[64] Евгений, *Описанiе Кiево софiйскаго Собора и Кiевской Iерархi*, прилож., p. 216.
[65] *История Киевской Духовной Академии*, ed. Р. Голубева, вып. I, прилож., p. 78.
[66] Евгений, *Описанiе Кiево софiйскаго Собора и Кiевской Iерархi,* прилож., p. 222.
[67] „Смоленские Епархиальные Ведомости", 1870, nr 22, p. 595, 596.
[68] Евгений, *Описанiе Кiево софiйскаго Собора и Кiевской Iерархi,* прилож., p. 223.

White Week and three days on the occasion of the feast of St. Trinity[69]. During the classes, teachers entered the class in the following order: "со вторым звонкомъ три меншихъ школъ учители съ третим пиита съ четвертымъ риторъ съ шестимъ богословъ и философъ". The school regulations were posted by the prefect in the classrooms and read each month in the rhetoric class and grammar classes[70].

Students took places in the classroom indicated by the lecturer[71]. Low-achievement students in the academy sat closer to the stove and door, and the best students were called emperors and sat in the front. The emperors sat at the front of the class and they were especially appreciated by the students singing to them, „We greet you, the new emperor." The first senator sat next to the emperor[72]. Auditors were appointed in the rhetoric and grammar classes (graduates of lower grades[73] who by the time of the lecturers' arrival listened to all the students assigned to them and marked them off in their notes or errata, marked by each student name: scit or nescit, erravit, non tota, prorsus nescit, non recavit, and the auditors themselves were heard by the auditor of the auditorium[74]. Upon arriving in class, the teacher checked the notes by personally checking the messages of some of the students[75]. After the lecture, the lecturer checked the students' knowledge by verbally asking them. Classes, even if they were conducted on the basis of Latin textbooks, were always explained by the lecturers into Polish. Russian. The tasks of explaining the works of authors in the upper grades or their translation in the lower grades had a twofold purpose: tasks in school were called exercises, and at home they were called occupations. Students had their notebooks drawn and overwritten with Labor or Codex labrorum or simply Occupations. Students' works were picked up by the lecturer who checked them at home. He made corrections to them if he found errors, assessed them and returned them to the students through one of the students holding the title of censor. In the following classes, the lecturer returned to the topic and explained how the tasks should be done correctly[76]. Some students wrote on their notebooks on the survivors of destruction, ie: de erratis, de calligraphia, de diligentia, de loco. The school system favored the best students: the best students were called senatus and sat in the first bench, the rest in the second and the worst in the third[77]. The injured students wrote de plagis in their notebooks,

---

[69] „Смоленские Епархиальные Ведомости", 1870, nr 22, p. 595, 596.
[70] Ibidem, 1870, nr 23, p. 615.
[71] Ibidem, 1871, nr 3, p. 74, 75.
[72] И. Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время*, 1891, p. 340, 341.
[73] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 21.
[74] Ibidem, p. 21, 22; Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, прилож., p. 220.
[75] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 213; Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, прилож., p. 220.
[76] Ibidem.
[77] Ibidem.

and the poor students wrote in the rich de pane, candela, indusio, calceis. All students should whisper in the academy as outside of it[78]. They spoke Latin at the academy for training. Students who did not speak Latin to each other were stigmatized. There were special lists called calculi with the name of a student who did not speak Latin at the academy. The student whose name was written most often on the calculi took him to his room. He was considered the worst student. The letter said: pernoctavit apud dominium N[79]. In the academy, the best students were selected inspectors who repeated the classes with students, corrected their tasks and gave lecturers with the signature non correcta. The best students were selected to help students learn. They were naming Magistri Sodalium[80]. The censor was in charge of controlling the behavior of students in the lower grades and one of the upper grades – rhetoric, he had an alphabetical list of all students in which he marked which of the students was not in the class and which of the students was not in the church during the holidays. He reported everything to the lecturer whom he admonished in the keli. His duty was to bring textbooks to classes and correct the exercises and occupation brought by the lecturer[81]. In the dormitories or school dormitories at parish schools, the same duties were performed by the older (senior) coming from the better students, in each student room there were appointed directors who had the task of controlling the work of inspectors.

The directors had the right to punish the inspectors with denunciations, and the students who were poorly filling their homework to do them again. The main person controlling the moral behavior of students was the superintendent. He was elected minimum for a one-year term. The superintendent received reports from seniors and directors whom the superintendent could choose and photos from the office. For control activities, the superintendent had inspectors under him, one official and a few secret ones. All complaints against students were sent to the superintendent. He could admonish or report on students for the prefect or rector, as well as punish lower graders[82]. Ultimately, corporal punishment in the academy was forbidden by Metropolitan Gabriel Kremienietsky[83]. Metropolitan Peter Mohyla wrote in 1636. „Анфологіон, сиреч молитвы и поученія душеполезная в душевную ползу спудеовъ и всехъ благочестивыхъ любомолитвеннкь” in Anfologionie were included religious meditation, instruction, prayer and supplication, morgen prayers and evening prayers

[78] *Описание документов и дел архива Св. Синода*, vol. II, кн. 2, прилож., p. 22.
[79] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 220, 221; Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 22.
[80] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 221.
[81] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 99; Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 221.
[82] Ibidem, прилож., p. 221, 222.
[83] Ibidem, прилож., p. 222.

they had to pray not only the students but all the faithful[84]. They were translated into English. Ruthenian ascetic writings of Drekseli[85]. At the beginning, the classes were held from the recitation of prayers by a lecturer or a student designated for that purpose. Students were required to participate in church services on Sundays, holidays and evening meals on the days preceding the holiday. Posts were three or four where students have to fast „во дни неделнія съ утра единъ часъ будутъ отправлять акафисты Христу Спасителю или к Преблагословенной Деве Богороматери или чести житія св. Отецъ второго часу будутъ толковать катехизмъ на которомъ вси должныи быти „[86]. Students of the Kiev-Mohyla Academy usually attended the Saint Eucharist four times a year. The means for the religious and moral education of the students of the Kiev-Mohyla Academy were student congregations and student fraternities, the participation of students in religious performances and processions. Metropolitan Eugeniusz, a researcher of the history of the Kiev-Mohyla Academy, believes that already in the times of Metropolitan Peter Mohyla, student congregations were divided into younger and older[87]. The older congregations were called sodales majoris congregations, which included students of philosophy and theology, and the younger ones were called sodales minoris congregations, which included students of rhetoric, poetry and grammar classes[88]. In the Kiev-Pechersk Lavra, even an Orthodox church of the student congregation of St. St. Boris and Gleb[89]. This thesis is confirmed by the fact that in the preface to Peter Mohyla's Anfologion, he mentions only one student congregation[90]. The student congregation was a purely religious organization with patrons saint Volodimir and St. st. Boris and Gleb. The rector of the church of the student congregation was a hieromonk lecturer in rhetoric called Pater Congregations. For the celebration of services that took place on Sundays and holidays, there was a special clergyman coming from the white clergy, who was also the spiritual father of the students, he gave St. Eucharist for sick and dying students and burying deceased students[91]. Joasaf Krakovski in his Rhetoric calls St. Volodimir „praecipuum sodalitatis nostrae patronum", i.e. a special patron of the student fraternity[92]. In honor of St. Volodimir, a ceremonial akaphist was celebrated at the academy[93]. Tabler, Ivan Obidovsky, calls the patrons of the student congregation of st. st. Borys and Gleb in his 1691 MA dissertation in philosophy and

---

[84] Макарий, *История Русскоий Церкви*, vol. XI, кн. 2, Москва 1882, p. 182; Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 25.
[85] И. Шлапкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время*, 1891, pp. 81, 83, 90, 91.
[86] *Описание документов и дел архива Св. Синода*, vol. II, кн. 2, прилож., p. 30.
[87] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 213.
[88] Ibidem, прилож., p. 213.
[89] Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., p. 213.
[90] Макарий, *История Русской Церкви*, vol.XI, кн. 2, Москва 1882, pp. 495, 613.
[91] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 213.
[92] *Рукопис Киево-Софийского Собора*, nr 444, p. 245, 245v.
[93] *Описание рукописных собраний находящихся въ г. Киевие,* вып. I, 1892, nr 244, p. 281.

theology[94]. Some philosophy and theology courses end with a prayer in honor of st. st. Boris and Gleb[95]. At the end of the 17th century, the student congregation was divided into younger and older ones[96].

Students joining the congregation had to swear the following oath: „клятвы и обеты оное святое место блажити и о немъ памятствовати, въ коемъ бы чімерж"[97]. In the congregation were elected: prefect of the congregation, two vice-prefects of the congregation, notary and vice-notary[98]. The congregation had the right of legal personality, had its own seal with the image of the Blessed Virgin Mary, and issued acts, carried out financial operations, applied to the academy court[99]. The earliest of religious representations were the passions Действіе на страсти Христовы. Academy graduates performed in their passions. The religious performance was held on Good Friday. The passion was twofold: it depicted the biblical patriarch Joseph, who was the prototype of the suffering Savior, or depicted scenes of the Lord's Passion until Jesus was laid in the tomb[100]. Religious representations are confirmed in sources from the end of the 17th century. The engineer Gordon who built the fortress in Kiev in 1685 mentions that *„отправился въ Братский монастырь чтобы быть тамь на школьной церемоніи (schul-actus)*[101]. Apart from presenting religious Действіе на страсти Христовы were presented and other religious present having to do with the present example: Alexei man of God written in honor of Tsar Alexei Mikhailovich „въ знаменіе вернаго подданства чрезъ шлахетскую молодь студентскую въ Коллегіуму Кіево-Могилянскому на публичномъ диалоге" 1674 у[102]. Under the influence of Catholics, nativity plays and performances of the Passion appeared at the academy[103] and also for the feast of St. Vladimir the Great (congregational holiday)[104]. Metropolitan Eugeniusz writes that during their holidays in May, students and lecturers used to go to the Skavyk hill near the forest called Glubochytsa. There they played together and the students sang songs. During these games, the poetry teacher was to prepare a comedy, and the other lecturers were to prepare dialogues for comedy[105]. In school processions

94 Д. А. Говинский, *Подробный Словаръ русскихъ гравированных портретов*, vol. II, Санкт Петерсбург 1889, p. 1294.
95 *Рукопис Киево-Софийского Собора*, nr 218, pp. 270, 396; *Описание рукописных собраний находящихся въ г. Киевие,* вып. I, 1892, nr 126, p. 232.
96 Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 104.
97 Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 20.
98 Ibidem, p. 20.
99 Ibidem, p. 20.
100 Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 105.
101 „Киевское Епархиальное Ведомости", 1875, nr 5, p. 195; Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 24.
102 Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 105.
103 И. Шлапкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время*, 1891, p. 343.
104 „Труды Киевской Духовной Академии", под ред. С Голубева, Киев 1866, pp. 368-372.
105 Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., p. 223; Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 23.

and academy ceremonies there are mentioned: Lenten passions combined with their preaching[106], ceremonial annual panichida on December 31 in honor of the deceased Metropolitan Peter Mohyla, during which a speech of praise was given in honor of the deceased[107], panichids for deceased lecturers and students[108]. During the funeral of famous people, among others: during the funeral of the nobelwomen Sheremetova[109]. According to Metropolitan Eugene, on Saturday, St. Lazarus, all students with the academy authorities gathered in the church of St. George and in their hands with willow branches on their way to the Cathedral of the Dormition of the Blessed Virgin Mary in Kiev. Selected students went to the metropolitan and sang: Днес благодатъ Св. Духа насъ собра gave a speech to the metropolitan, received his blessing, and then went to the brotherhood monastery of the Epiphany of the Lord for an evening at the church of the student congregation singing the song Днес благодатъ Св. Духа насъ собра on return, while a sermon was preached in the church[110].

Censors, seniors, directors and inspectors, and above all the prefect, were responsible for correct behavior in the academy and in the dormitory. He could admonish higher-classes students and bodily punish lower-classes students. Corporal punishments at the academy were: kneeling, beating with a rod. For offenses committed at school, the lecturer punished in the dormitory, and for offenses committed at the academy, the prefect and censors. Serious offenses were punished in front of the entire class and expelled from academy, or punished and transferred to a lower class[111]. The prefect did not have the right to admit students who had been expelled from the academy or voluntarily left the academy without the consent of the rector[112]. The library was established in the times of Metropolitan Peter Mohyla[113]. Books with the signature of Peter Mohyla have been preserved in the academy, but the enormous library resources come from the private resources of Metropolitan Waarlam Jasinsky[114]. You can also show approximately the number of books in the 17th century. According to information from the Kiev Clerical Consistory, 8,900 books were burned in a fire in 1780[115]. The catalog of Ireneush Falkovsky includes 1670 books from the 16th and 17th centuries, 813 from the 16th century and the first half of the 17th century, and 857 books from the second half of the 17th century. Due to their content, these books can be divided into: Holy Scripture, exegesis of the

[106] *Рукопис Киево-Софийского Собора*, nr 474, pp. 159-163.
[107] Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., p. 223; Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 24.
[108] Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., p. 223.
[109] *Дневникъ Гордона* [in:] „Киевские Епархиальные Ведомости”, 1875, nr 5, p. 194.
[110] Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., p. 223.
[111] „Труды Киевской Духовной Академии”, ed. С. Голубева, Киев 1866, pp. 368-372.
[112] „Смоленские Епархиальные Ведомости”, 1871, nr 1, p. 14.
[113] Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., p. 178.
[114] В. Асконческий, *Кiев в древнейшимъ его училищем Академiею*, vol. I, p. 290.
[115] *Архив Киевской Духовной Консистории*, nr 34.

Holy Scriptures, Greek and Latin Church Fathers, councils, canons and rites, biblical history, church history, universal history, literature, archeology, geography, theology, homiletics, philosophy, reotrics, poetry, grammar, lexicons, medicine, mathematics, astronomy. Nicholas Petrov supposes that the library of the Kiev-Mohyla Academy finally had approx. 3500 books[116]. The introduction of a theology course was of great importance. The Academy could award academic titles to students, organize student congregations, boarding schools and organize an independent judiciary on the academy's premises[117]. Already in 1696, the academy awarded the title „бакалавра свободных наук и философіи" to Gregory Wishnievsky[118]. With the introduction of theology courses at the academy, there was a premise for the division of philosophy and theology students into a corporation separate from that of lower-grade students. The meetings of the congregation were to be held in the old St. Anna Kiev church[119]. Marian solidations arose in the academy[120]. Societas Mariana divided into two congregations: the Beginning of the Blessed Virgin Mary and the Annunciation of the Blessed Virgin Mary[121]. At the Kiev-Mohyla Academy, under the leadership of the head of the congregation, students of two congregations elected two prefects of a minor congregation and a maior congregation (minoris et majoris congregationis), this rite was called elections, and the selection and announcement of the results by pre-emulsification[122].

Sources confirm the existence of elections and pre-emulsions as early as the 17th century[123,124]. There was a so-called white book – An album in which donations to the church of the student congregation were entered. The prefects of the congregation with their assessors and secretaries walked with this book, but for the collection of donations from the richest the rector himself walked with the prefect of the academy[125]. The professors did not receive any salary, they even received food from the monastery, and they were dressed in a simple monk race according to metropolitan Makary „какъ и прочая братія до последняго". The monks professors, however, had a different source of income – being monks in whom they received haircuts, monks were assigned to a given monastery and received a part of the money allocated from the tray. They also received part of their income from the so-called panic consolidation, i.e. volun-

[116] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 118.
[117] Ibidem, p. 118.
[118] *Рукопис Киевского-Михайловскаго монастыря*, nr 1647, p. 142.
[119] Евгении, *Описание Киевского-Софийского Собора*, прилож., pp. 213, 215.
[120] *Описание рукописных собраний находящихся въ г. Киевие,* вып. I, 1892, nr 253, p. 376.
[121] *Рукопис Киево-Софийского Собора*, nr 235, pp. 2, 441.
[122] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Iерархі*, прилож., p. 215.
[123] Ф. Прокопович, *Список бываемой по обычаю при академии елекціи студенской sev premulgationis*, Киев 1760.
[124] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Iерархі*, прилож., p. 215.
[125] Ibidem, прилож., p. 215.

tary sacrifices from richer citizens[126]. Other sources of income, among others: the rector, were receiving money from special events, including: the name day of the tsar and for celebrating molebnias in the cathedral of St. God's Wisdom in Kiev. Sometimes preaching in the council of St. God's Wisdom[127]. From one of the documents we learn about feeding the lecturers: „*Отцу префекту рыбы дается по четыре порці... и кроме рыбнаго дается борщъ, каша или другія кушанья, какія въ трапезе соборной братіи представляются. Хлеба дается два на день: одинъ ситный соборный въ 8 фунтовъ, а другой братерскій въ 8 же фунтовъ, въ праздничные же и воскресные дни кроме того хлеба дается по четыре булки. Пива дается по семи кварть на день, пива же дается по семи квартъ на день, пива же дается въ ледовною по две куфы. Олеи дается въ среду полкварты въ пятокъ полкварты: масла дается въ скромные дни до полфунта. Оть Воскресенія Христова до сентября месяца дано на келію его отца префекта две сале. Водки дается отцу префекту по фляге гарцовой (большая глиняная посуда) въ начатіи школъ, въ праздники Рождественскій и Воскресенскій, также при окончаніи школъ, да не возбранняется и тогда когда и бы ему надобно. Префектовская же фуниція ядовито добавляетс ректоръ такими лекворами обыкновенно всегда богата есть. Меду дается по кварте, когда онъ въ трапезе поставляется. Свечъ дается пять сотъ на годъ: соли по пяти гусокъ на тыжден(неделю); сыра и яицъ, когда надобно и когда то есть въ палате. Варево дается всякое, когда востребуеть онъ, отецъ префект. Дворъ дается столько надобно. Блюда и тарелки даются. Кояска съ лошадями префекту равно какъ и всемъ учителямъ невозбранна"*[128].

The lecturers' maintenance was very modest. The vast majority of the teaching staff came from the monastic state. Providing the teaching staff with food from the monastery made her dependent on him. At the beginning of the 18th century, the number of students at the academy was over 2,000. The social composition of students was different because it allowed young people from all social classes to study. Mainly students were the poor who did not even have the means to survive (eat). Some of the poor lived in the school dormitory, some lived in the dormitories of Kiev parish churches, and some who enrolled in the academy's choir lived in the academy's choir house. The student corporations played the greatest role in helping students to provide them with food[129]. Only students living in the dormitory used the money of the student congregation[130].

Students went out with candles while reading the gospel in the church during the liturgy and while carrying St. Gifts[131]. Only in the 18th century,

---

[126] Р. Голубев, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, p. 17.
[127] Ibidem, p. 15.
[128] Ibidem, p. 17.
[129] Ibidem, p. 18, 19.
[130] Ibidem, p. 20.
[131] Ibidem, p. 24.

during the times of the Metropolitan of Kiev, Samuel (1783-1796), a course in history, geography and mathematics was introduced at the Kiev-Mohyla Academy. Over time, the teaching of instrumental music was introduced at the academy[132]. Textbooks were initially prepared by lecturers for their class. For the lower grades, Alwar's Grammar was introduced over time. In addition to the classical teaching of students at the academy, lecturers-monks preached sermons in the monastery church and in the Sofia cathedral, they were called instructions. The first was called a small one, it was intended for the Sunday after St. Liturgy, and one of the teachers of the lower classes elected for the year explained the dogmatic and moral Catechism as well as the Symbol of Faith, the Lord's Prayer and the teaching on blessing in the Gospel. The second great instruction was given by the rhetoric teacher, the prefect or the ihumens of the brotherhood monasteries. They exegged the books of the Bible, especially the Acts of the Apostles. The instruction was listened to by students, scholars and the faithful[133].

Celebration feasts in Academy was: Beginning of Saint Anna on a feast of Saint Anna in orphanage of old Kiev church of Saint Anna and a second for an Annunciation of Blessed Virgin Marry held on the feast of Annunciation and celebrated in congregational church. Better students were on second day invited for a dinner to brotherhood monastery and there they collected donations for congregations because of presence of rich inhabitants of Kiev and Kiev surroundings[134]. Rector list of brotherhood school in Kiev: hieromonk Izajash Kopinsky, hieromonk Kasjan Sakovich, hieromonk Taras Zemka. Rector list of Mohyla-Collegium in Kiev (since 1668 y. Academy): Sylvester Kosov, Izaiash Trokhimovich Kozlovsky, Ignat Aksienovich Starushych, Józef Kononovich-Gorbacki, Innocent Gizel, Lazar Baranovich, Joannicius Galatovsky, Meleti Dzik, Waarlam Jasinsky, Sylvester Holuvchyts, Theophan Prokopovich, Jezeky Filipovich, Teodozy Gugurevich, Pachomiush Podlisky, Joasaf Krakovski[135]

Sofroniush Pochapsky, was educated at a brotherhood school in Lviv. He is enrolled in the number of twenty students of the brotherhood school who gave a sermon for the funeral of Peter Konashevich Sahajdachny, the hetman of the Zaporsky army. Then he probably studied abroad. In the school year 1631/1632 he was mentioned as a teacher of rhetoric and poetics[136]. From 1638 he was the ihumen of the brotherhood monastery of the Epiphany of the Lord and the rector of the Kiev-Mohyla Collegium. Sofroniush Pochapsky tried to establish contacts with the Constantinople school. The letter of Theophil Koridalej entitled: „Софронію Почаскому прежде ректору кіевской коллегіи

---

[132] Евгений, *Описаніе Кіево софійскаго Собора и Кіевской Іерархі*, прилож., p. 218.
[133] Ibidem, прилож., p. 219.
[134] Ibidem, прилож., p. 222, 223.
[135] Ibidem, прилож., pp. 226-228.
[136] Ibidem, прилож., pp. 21, 76, 77.

тепер же игумену молдавскому ясскому”[137]. Sofroniush Pochapsky traveled from Jassy to Wallachia on the order of Hospodar Bazyl Lupul who wanted to introduce printing art at his dutchy[138]. Sofroniush Pochapsky wrote the „Eucharistirion” which was approved and then announced by Peter Mohyla in 1632 on the feast of Easter.

Bibliography

Sources

Описание документовъ и делъ архива св. Синода, vol. II, part. 2, Санкт-Петербург 1878.

Сборник материалов для исторической топографій Киева и его окрестностей, Киев 1884.

Literature

Асконческий Виктор, *Кіев в древнейшимъ его училищем Академіею*, vol. I., Киев 1856.

Говинский Дмитрий Александрович, *Подробный Словарь русскихъ гравированных портретов*, Санкт Петерсбург 1889.

Голубев Степан Тимофеевич, *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий*, Киев 1901.

„История Киевской Духовной Академии”, ed. С. Голубев, Киев 1886.

Евгений (Болховитинов, Е. А.), митр., *Описаніе Кіево-софійскаго Собора и Кіевской Іерархі и съ присовокупленіемъ разныхъ грамматъ и выписокъ, обьясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ константинопольской и кіевской софійской церкви и Ярославова надгробія*, Киев 1825.

Харлампович Константин Васильевич, *Западнорусския православныя школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным,* Казан 1898.

Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*, vol. XI, кн. 2, Москва 1882.

Петров Николай Иванович, *Кіевская Академія во второй половине XVII века*, Киев 1895.

Прокопович Феофан, *Список бываемой по обычаю при академии елекціи студенской sev premulgationis*, Киев 1760.

Ровнинский Дмитрий Александрович, *Подробный словарь русскихъ гравированыхъ портретов*, Санкт Петерсбург 1889.

„Смоленские Епархиалне Ведомости”, 1870; nr 1-2; 22-23.

Шлапкин Илья Александрович, *Св. Димитрий Ростовский и его время*, Санкт-Петербург 1891.

[137] Н. И. Петров, *Кіевская Академія во второй половине XVII в.*, p. 119; „Труды Киевской Духовной Академии”, ed. С Голубева, Киев 1895, декабр, p. 596, 597.

[138] К. Харлампович, *Западнорусския православныя школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным,* p. 408.

URSZULA PAWLUCZUK

Виленские типографии в службе Православной Церкви в XVI веке

Słowa kluczowe: Wilno, drukarnie, Kościół prawosławny, Wielkie Księstwo Litewskie
Keywords: Vilnius, printing houses, Orthodox Church, Grand Duchy of Lithuania

Streszczenie

Wileńskie oficyny wydawnicze na potrzeby Kościoła prawosławnego w XVI wieku

W Wielkim Księstwie Litewskim wraz kształtowaniem się społeczeństwa stanowego i powstaniem aparatu władzy w końcu XV wieku a także na początku XVI wieku pojawiła się potrzeba pisma. Większe zapotrzebowanie na początku XVI wieku na teksty wykazywali użytkownicy książki słowiańskiej niż łacińskiej, co zaowocowało powstaniem w Wilnie pierwszej drukarni – Franciszka Skoryny. Skoryna ok. 1520 roku z Pragi przywiózł warsztat drukarski do Wilna i przyniósł na obszary Wielkiego Księstwa Litewskiego drukarstwo cyrylickie. Potrzeby Kościoła prawosławnego realizowała drukarnia braci Mamoniczów, a następnie drukarnia prawosławnego bractwa Św. Ducha. Druki cyrylickie wychodzące z typografii Mamoniczów i bractwa Św. Ducha trafiały na duże zapotrzebowanie wyznawców prawosławia w Wilnie i w całym Wielkim Księstwie Litewskim.

Abstract

Vilnius publishing houses in the service of the Orthodox Church in the 16th century

In the Grand Duchy of Lithuania, with the formation of the state society and the emergence of the apparatus of power at the end of the 15th century and at the beginning of the 16th century, the need for writing arose. At the beginning of the 16th century, greater demand for texts was shown by users of Slavic rather than Latin books, which resulted in the establishment of the first

[1] Urszula Anna Pawluczuk, PhD in history, professor at the University of Białystok, specialist in the field of Church history. Researcher of the history of the Orthodox Church and Eastern monasticism as well as religious, national and cultural relations in Central and Eastern Europe. Author of books and articles devoted to this subject. e-mail: upraw@uwb.edu.pl.

printing house in Vilnius – Franciszek Skoryna. Around 1520, Skoryna brought a printing workshop from Prague to Vilnius and brought Cyrillic printing to the territory of the Grand Duchy of Lithuania. The needs of the Orthodox Church were first of all realized by the Mamonich brothers' printing house, and then the printing house of the Orthodox brotherhood of St. The spirit. Cyrillic prints based on the typography of the Mammonchs and the brotherhood of Holy Spirit, they were in great demand by Orthodox believers in Vilnius and the Grand Duchy of Lithuania.

Вильно было столицей в 1323 году, когда первый раз было упомянуто в писмах Гедимина (годы правления 1316-1341) к папе Иоанну XXII (первое письмо днем 25 мая 1323 г. – эта дата принята как день основания города, магдебурское право было получено в 1387 г.). История города значительно древнее, однако именно получение статуса столицы повлияло на сконцентрование тут культурного наследия Великого Княжества Литовского. Следует, однако, подчеркнуть, что в период рассвета готики, архитектура города отражала европейские тенденции, что проявлялось в внешним облике замка, храмов, жилых домов, с характерными высокими и легкими готическими пространствами. Готический стиль присутствал в оборонных фортификациях, в латинских и православных храмах. Великий Гетман Литовский Константин Острожский перестроил в готическом стиле виленские и новогрудские церкви, а затем распространил готический стиль на своей родине, в Остроге и Междуречье на Волыни. Готический стиль в соединении с византийской архитектурой стал феноменом во всей европейской культуре. Думаю, что следовало бы обозначить эту особенность и провести исследования других регионах располагающихся на пограничье культур латинской и византийской, таких как Молдавия, Валахия, Сербия или Хорватия. Готическое Вильно было наиболее отдаленным, можно, даже, сказать, пограничным, пунктом на северо-востоке имеющим европейское значение, где пересекалось латинское и византийское культурное наследие, а одновременно была дана возможность развития иных вероисповеданий и религий, иных народов в последующие столетия. В Великом Княжесте Литовском, вместе с формированием сословного общества и возникновением аппарата власти в конце XIV – начала XVI вв. возникла необходимость писменности. В Западной Европе эту нишу заполняли монашеские ордена, которых в Вильне было еще недостаточно много, вследствие чего систему ведения документации начали формировать канцелярии, в т.ч. созданная в конце XIV в. канцелярия великого князя литовского. Документы, собиравшиеся в канцелярских книгах, вошли в историю под названием «Литовская Метрика». Литовская Метрика является важнейшим источником истории Великого Княжества Литовского и настоящее время хранится в Цетральном Государственном Архиве Древних Актов в Москве. Канцелярские писари редактировали привилеи, кодексы и тд. Документы касались разных сфер жизни Великого Княжества Литовскго – политики,

общества, экономики, законов, культуры. В канцелярских кругах создавались и другие памятники письменности Великого Княжества Литовского – Литовские Статуты, а также летописи. Первоначально состав работников Канцелярии был многонациональным, с сер. XV в. преобладали литовцы и русины. В Канцелярии великого князя времён Витовта использовалось шесть языков: русский-старобелорусский, латинский, два немецких языка – прусский и инфлантский, арабский, чешский. Литовская метрика, в свою очередь, писалась на трёх языках: русский-старобелорусский, латинский и польский. Кроме канцелярских книг писались рукописные годовые копии документов и бланки документов, письма, судебные книги гродские, городские, капитульные, а также приходские книги. Вильно, вместе со всем Великим Княжеством Литовским в XV-XVI вв. начало процесс приготовления книг к печати. В перион инкунабула (время от изобретения Иоханна Гутенберга в 1455 г. до 1500 г.) Вильно уже проявило себя в новой области «чёрного искусства». В 1499 г. в Гданьсе была издана «Агенда» Конрада Баумгартена. Написанная на латинском языке книга была признана первым печатным изданием, выполненным по заказу виленской капитулы и предназначенной для духовенства как помощь при совершении таинств. Тем не менее, начале XVI в. больший спрос был на славянские книги, нежели латинские, что привело к открытию в Вильне первой типографии – Франциска Скорины. Появление печати не вытеснело из использования рукописные книги и ещё долгое время обе эти формы книги функционировали параллельно. В XVI в. славянские типографии не были в состоянии напечатать необходимое количество литургических книг и поэтому их необходимо было переписывать в монастырских скрипториях. По всей вероятности было проще переписать, например, православные ирмологионы, нежели их напечатать. Аналогично выглядела ситуация с католическими градуалами и антифонариями, которые были дополнительно снабжены нотными записями.

Вильно дождалось своего собственного книгопечатника и типографии в городе. Начало «чёрному искусству» в Вильне положил Францизск Скорина, мещанин из Полоцка, белорус. Скорина окончил Падуанский Университет, в котором получил титул доктора медицины. В 1517-1519 гг. в Праге открыл типографию и издал Псалтирь и 22 книги Ветхого Завета под общим названием «Библия русская». Около 1520 г. Скорина перевёз типографию в Вильно и, тем самым, принёс на земли Великого Княжества Литовского славянское книгопечатание. Францизск стремился распространить идеи ренессанса среди жителей Вильна[2]. Скорина переводил религиозные тексты на церковнославянский язык используя современный ему белорусский язык. Славянская печать была единственная, которая

[2] Ср.: *Gesamtkatalog* t. 5: *Die Druckerei von Francisk Skorina in Wilna,* опрацовал Э. Немировский, Baden-Baden 1999; Э. Немировский, *Францыск Скорина. Жызнь и дъеятъельност' белорускoго просветитъеля*, Миньск 1990.

функционировала в Вильне в начале эпохи книгопечатания. Скорина издал в Вильне «Малую подорожную книжку» – псалмы из Ветхого Завета и поучения, предназначенные для купцов, находящихся в путешествии. В 1525 г. был издан «Апостол» – часть библейского Нового Завета, предназначенная для чтения дома.

Четверть века спустя в Великом Княжестве Литовском была издана первая книга на литовском языке – «Катехизис» Мартина Мажвидаса, изданная в Кёнигсберге, нос предназначением для литовского общества. Деятельность Мажвидаса была инспирирована идеями Авраама Кульвеца и его концепцией развития литовской культуры. В 1538 г. Кульвец вернулся в Литву, где посредством публичных выступлений начал распространять лютеранскую реформацию. Кульвец первый перевёл на литовский язык лютеранский катехизис (изданный в 1547 г. в Кёнигсберге), а также религиозные песни, котрые предназначались жителям Великого Княжества Литовского.

Первая католическая типография в Вильне открылась в 1575 г. по инициативе Миколая Кристофора Радзивилла «Сиротки», который перенёс и обновил типографические станки из Бреста.

Брестская типография была первой долгодействующей типографией в Великом Княжестве Литовским. Была открыта отцом Миколая «Сиротки» – Миколаем Радзивиллом Чёрным, который принял сторону Реформации и противостоял религиозной унии. Самым известным изданием этой типографии была «Библия брестская», изданная в 1563 г. В брестской типографии религиозные и светские книги печатались преимущественно на польском языке, считая этот язык наиболее подходящим для интеграции белорусского и литовского народа с элитами Великого Княжества Литовского. Позднее Радзивилл Чёрный основал типографию в Несвежисе, в 1562 г, а в 1567 г. с Радзивиллами начали конкурировать Ходкевичи, которые открыли типографию в Заблудове и пригласили на работу в ней первого московского книгопечатника Ивана Фёдорова, определяя конкретное направление издательства, которое специализировалось в кирилицкой печати, принимая заказы, также и от других вероисповеданий, как, например, евангеликов. Протестантские типографии в этот период насчитывали около 50% всех издательств Великого Княжества Литовского и печатали книги для потребностей всех народов, проживавших в этом регионе. Преимуществом, однако, пользовались у них издания на польском языке[3]. Брестская типография служила, прежде всего, виленским иезуитам, хотя её официальная передача имела место позднее, в 1586 г. Типография была важным звеном для развития Иезуитской Коллегии, основанной в 1570 г. и преобразованную в Виленскую Академию в 1579 г. (Академия и Университет Виленский Общества Иисуса). Мария Тополь-

[3] Ср.: M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, Wrocław 1984, с. 86-90.

ска подчёркивала, что это было одно из важнейших мест «борьбы за души» и сохранение гегемонии католической Церкви в Великом Княжестве Литовском[4].

В период Реформации и гуманизма в Вильне значительно развилась его многоязычие и национальное разнообразие. Нужды лютеран и кальвинистов в городе удовлетворяли собственные типографии: Даниила из Ленчицы, Яна Карцана, кальвинского сбора, Якуба Марковича, Петра Бластуса Кмита, Соломона Сультцера..

Собственно, только начиная от 70-х гг. XVI в. можно говорить о Вильне как о месте, которое быстро выросло до ранги важного книгопечатного центра в Великом Княжестве Литовском и Речи Посполитой Двух Народов.

В этот период в городе функционировало 13 типографий: типография братье Мамоничей в 1574-1624 гг., типография Миколая Кристофора Радзивилла «Сиротки» в 1575-1586 гг., типография Яна и Иосифа Карцанов в 1580-1620 гг., типография Даниила из Ленчицы в 1582-1589?, 1590-1600 гг., типография Васила Харабурды в 1582 г., типография иезуитов – Виленской Академии в 1586-1805 гг., типография кальвинского сбора в 1592 г., типография Якуба Марковича в 1592-1607 гг., типография православного Свято-Духовского братства в 1595-1610 гг. в Вильне, в 1611-1646? В Евье, в 1615 – нач. XVIII в. – в Вильне, типография Соломона и Ульрика Сультзеров в 1596-1603 гг., типография Мельхиора Петкевича в 1598 г., типография Петра Бластуса Кмита в 1611-1612 гг, позднее перенесена в Любеч до сер. XVII в., униатская василианская мтипография в 1628-1839 гг.[5].

Виленские типографии либо принадлежали институциям, как, например, иезуитская, православная или василианская, либо были частными, мещанскими, как, например, Карцанов, Кмитов, Мамоничей. Мещанские типографии основывались на частной деятельности и не имели таких больших возможностей, как типографии институциональные, влияние которых не ограничивалось границами Речи Посполитой. Кроме того, типографии Вильна сталкивались с конкуренцией, с изданиями привозимыми из Кракова, Гданьска или Львова. По этой причине, присутствие на книгопечатном рынке виленских мещанских типографий, как польских, так и белорусских, было связанно со спросом их изданий, как в регионе,

---

[4] Там же, с. 114.

[5] L. Abramowicz, *Cztery wieki drukarstwa w Wilnie. Zarys historyczny (1525-1925),* Wilno 1925; *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku,* z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie,* разработала A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław 1959; M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku,* Wrocław 1984; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* Olsztyn 2004; T. Iljasiewicz, *Drukarnia domu Mamoniczów w Wilnie (1575-1622),* Wilno 1938; M. Никалаеу, *Палата Кнiгописная. Рукаписная кнiга на Беларуси у X-XVIII стагоддзьях,* Миньск 1993; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna(1323-1655),* Kraków 2012.

так и за его пределами. Интерконфессиональные типографии сформировали и утвердили функционирование мещанских издательств в Вильне. В Великом Княжестве Литовском именно интерконфессиональные типографии составляли 50% всех издательств, что давало 30 % известных титулов книг. Для нужд униатов работала василианская типография и типография братьев Мамоничей. Вильно стало ареной религиозных споров, в которые были заангажированны виленские типографии. Участники полемик между катликами, унитами и православными или между католиками и кальвинистами, такие как Петр Скарга, Мелетий Смотрицкий, Иосиф Бобрикович, Андрей Юркевич, Леон Креуза Ржевульский, Андрей Волан, Мартин Смиглецкий могли расчитывать на издание полемических и апологетических трудов в виленских типографиях. До сер. XVII в. в городе было издано 75% всех публикаций Великого Княжества Литовского. Издавались, преимущественно, религиозные книги, но выходили в печати, также, книги философского, математического, медицинского, исторического, лирического содержания, поэзия и романы[6].

Нужды Православной Церкви обезпечивала типография братьев Мамоничей, а затем типография православного Свято-Духовского братства[7]. На православном Соборе в июне 1594 г. было инициировано открытие братских типографий в Вильне и Львове. Виленское брасство получило благословение киевского митрополита Онисифора (1579-1588 гг.) на издание литурнических книг. В 1588 г. братство получило право издавать церковную литературу от пребывающего тогда в Речи Посполитой Константинопольского патриарха Иеремии II. В следующем году права братства на издательскую деятельность подтвердил король Сигизмунд III. Типография была закрыта в 1610 г. в силу королевского декрета после издания антиуниатской полемики Мелетия Смотрицкого. Типография в Вильне приостановила свою деятельность на 5 лет. В 1611 г. типография была перенесеная в монастырь в Евье[8].

Православное Свято-Троицкое братство в Вильне тбыло основано в 1584 г. при Свято-Троицком монастыре. До ремени насаждения брестской унии братство функционировало при Церкви Святой Троицы, а после 1596 г., вместе со строительством новой Церкви Св. Духа и монастырских зданий, перешло в новопостроенный монастырь. В 1607 г. униатский митрополит Потей основал братство при церкви Св. Троицы.

[6] M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim*, c. 118-133.
[7] A. Mironowicz, *Drukarnie bractw cerkiewnych,* [в:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, рэд. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2004, c. 52-68; U. Pawluczuk, *Drukarnia barci Mamoniczów w Wilnie,* [в:] *Берасцейскія кнігазборы. Брэсцкая Біблія – унікальныпомнік культуры XVI стагоддзя: да 450-годдзя выдання*, пад агул. рэд. М. В. Нікалаева, Брэст: БрДУ імя А.С. Пушкіна 2014.
[8] A. Mironowicz, *Drukarnie bractw cerkiewnych…*, c. 52-68.

С этого момента виленское православное братство стали называть Свято-Духовским, так же стал называться и православный монастырь. Братство было шестым по-очерёдости виленским братством, по примеру которого было создано ещё несколько церковных братств как в Вильне, так и в других городах восточных областей Речи Посполитой. Братства реагировали на постулаты реформации и контр-реформации, подавая импульс для возрождения интеллектуальной деятельности и оздоровления ситуации в Православной Церкви. Деятельность церковных братств предполагала открытие школ, типографий, больниц, приютов, патронаж над церковной культурой и просвещением. Целью братских школ было повышение интеллектуального уровня и религиозного самосознания праославного населения. Виленская братская школа была открыта в 1584 г. в силу привилея короля Стефана Батория[9]. В значительной степени братская типография работала на нужды школы и обеспечение православного духовенства литургическими книгами: Евангелия, служебники, часословы, псалтири, триоди, октоихи, минеи, апостолы, уставы, акафисты, катехизисы. Литургические книги печатались, обычно,накладом от 500 до 1200 экземпляров. Виленская братская типография, печатая политические памфлеты, активно включалась в издания религиозно-полемической литературы, направленной, преимущественно, против униатов и католиков. Типография была закрыта в 1610 г. королевским декретом после публикации антиуниатской полемики Мелетия Смотрицкого «Тренос, то есть ламент единой св. Соборной Апостольской Восточной Церкви». Виленская типография приостановила свою деятельность на пять лет. На этот период типография была перенесена в монастырь в Евье под покровительство трокского подкоморного Богдана Огинского. Заведующим типографии, а также, ректором братской школы и наместником Свято-Духовского монастыря был Леонтий Карпович[10], который был арестован

---

[9] U. A. Pawluczuk, *Wileński monaster Świętego Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego,* Białystok 2019, с. 47-54; таж, *Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie,* [в:] *Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja,* рэд. U. Pawluczuk, Białystok 2011, с. 59-71; A. Mironowicz, *Drukarnie bractw cerkiewnych…,* с. 52-68; тот, *Bractwa cerkiewne na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* „ΕΛΠΙΣ" Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, R. XIV (XXV), z. 25-26 (38-39), Białystok 2012, с. 307-368; M. Mironowicz, *Szkoła bractwa cerkiewnego w Wilnie w XVI-XVIII w.,* Białystok 2018, с. 57-117. Ср.. И. Зилитинкевич, *Учреждение виленского Свято-Троицкого православного братства,* Вильна 1883; Д. Сцепуро, *Виленское Сьято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях,* Киев 1899; T. Kempa, *Wileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 21, Białystok 2004, с. 47-69.

[10] Leoncjusz Karpowicz – Леонтий Карпович (Лонгин Карпович – 8 апреля 1580 (?), Пинский повет – 24 сентября 1620, Вильна) православный священник и активист, первый настоятель Свято-Духовского монастыря в Вильнюсе. Канонизирован 15 мая 2011 года в Минске Белорусским Экзархатом Московского Патриархата.

в 1610 г., в силу мандата корорля Сигизмунда III Вазы и по приказу властей Вильны, за работу при издании упомянутого трактата, и пребывал в заточении два года при непрестанных изнурительных допросах. Причиной ареста Леонтия Карповича было письмо короля, которое приказывало закрыть братскую типографию в Вильне, уничтожить её публикации, а также арестовать книгопечатников и авторов книг. Типография была закрыта на пять лет, а Карпович освобожден через два года.

В 1614 г. Сигизмунд Август поставил перед судом старшизну Св-Духовского братства, в том числе, среди остальных, корректора Леонтия Карповича, по запросу униатского Св.-Троицкого братсва (Леона Мамонича, Петра Копцевича, Игнатия Дубовича). Униаты обвиняли православных в присвоении типографии, которая изначально находилась в Свято-Троицком монастыре, а так же в издании еретических книг, оскорбляющих религиозные чувства униатов. Суд принял решение в пользу Свято-Духовского братства и типография осталась у православных. В 1620 г. типография возобнаила свою деятельность при монастыре Св. Духа в Вильне.

В 1633 г., при покровительстве митрополита Петра Могилы, братство получило от короля Владислава IV привилей на типографию, благодаря которому издательская деятельность по-прежнему развивалась. На стыке XVII/XVIII вв. братская типография поддалась влиянию польской культуры, печатая панегирики и апологии на польском языке. Во время большого пожара в 1749 г. сгорели монастырские здания с помещениями типографии. Монастырские постройки были восстановлены, однако типография уже не была восстановлена[11].

Школьная литература, издаваемая в православной братсткой типографии, была предсталена учебниками грамматики, лексиконами, словарями, букварями. Буквари и азбуки печатались большими накладами. Книги, издаваемые в братской типографии, отличались умением сочетать в них традиции византийской печати с элементами характерными для печати на русских землях Великого Княжества Литовского. В 1596 г. в типографии был издан фундаментальный учебник восточнославянской лингвистики – «Грамматика словенска совершенного искусства восьми частей слова», а также «Лексис» Лаврентия Зизани. К «Лексису» был добавлен первый печатный словарь церковнославянского языка на 1061 слово, составленный автором. В 1619 г., в братской типографии в Евье была издана «Грамматика» Мелетия Смотрицкого, которая была широко распространена в школах Великого Кнеяженства Литовского, а также перепечатана в 1648 г. в Москве и в 1721 г. с исправлениями. «Грамма-

[11] U. A. Pawluczuk, *Osiemnastowieczne Wilno- miasto wielu religii i narodów*, Białystok 2015, c. 107-110, 161.

тика» Смотрицкого служила основой для русских, белорусских и украинских «грамматик»[12].

Типография братьев Кузьмы (ум. 16.07.1607) и Луки (ум. 19.10.1606) Мамоничей, а также сына Кузьмы – Леона (ум. ок. 1624 г.) была первой постоянной типографией, которая функционировала в Вильне пол века. Весь период существования типографии её локализация не изменялась: один из домов Луки Мамонича, стоявший при главном городском рынке на улице «Большая»[13]. Главным организатором был Кузьма (Косма), который занимал должность бурмистра Вильна после Зеновия Зарецкого, с семьёй которого Мамоничей связывали родственные связи и дела. Правдоподобно братья Ян и Зеновий Зарецкие были соорганизаторами типографии, а возможно и партнёрами. Финансово типографию поддерживал Лука, дисненский староста, который был женат на дочери Яна Зарецкого и стал скарбным Великого Княжества Литовского. Таким образом купеческий род Мамоничей получил дворянское достоинство. Лука Мамонич, ввиду своего богатства, открыл в предместье Вильна, в своём имении в Повильне, бумажную фабрику для нужд типографии. Две виленские бумажные фабрики, основанные в 1524 г. и функционировавшие с перерывами до 1610 и 1741 гг. также были собственностью Луки Мамонича в 1585-1606 гг.[14].

Начало деятельности типографии было связано с приездом в Вильно в 1569 г. известного книгопечатника Петра Мстиславца, ушедшего из Москвы, работающего у влиятельного покровителя, гетмана Великого Княжества Литовского – Григория Ходкевича, в типографии в Заблудове[15]. Вероятнее всего, сотрудничество с Мамоничами было кратковременно и её результатом было издание Евангелия (30.03.1575), Псалтири (16.01.1576), Часослова (ок. 1574-1576 гг.)[16]. Мстиславец, кроме своего опыта, привез в Вильно типографские литеры и другие печатные инструменты, поэтому он ожидал равноправного сотрудничества в типографии Мамоничей. Конфликт, связанный с распределением доходов, закончился в суде, который обязал Мсциславца отдать изданные книги (22 экземпляра Евангелия) и все типографские инструменты Кузьме Мамоничу. Мстиславец, ввиду предвзятости виленских бурмистров, заседающих в магистрате, подал аппеляцию королю Стефану Баторию, который распорядился рассмотреть дело ещё раз. На вторичное рассмотрение дела истец и ответчик не явились, что дало повод закрыть дело в суде. Петр

[12] M. Mironowicz, *Szkoła bractwa cerkiewnego w Wilnie w XVI-XVIII w.,* c. 324-330.

[13] J. I. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750,* t. IV, Wilno 1842, c. 63; M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim*, c. 109.

[14] M. B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim*, c. 150; E. Laucawiczjus, *Bumaga w Litwie w XV-XVIII wiekach,* Wiljus 1979, c. 69, 70.

[15] Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, c. 39-46.

[16] Там же, c. 65.

Мстиславец выехал из Вильна ок. 1580 г. и, прадоподобно, направился в Острог, где в местной типографии использовались его типографские литеры и другие орнаменты[17].

После ухода Мстиславца, типография Мамоничей некоторое время не функционировала. Важным импульсом для взновения её деятельности был привилей короля на исключительное право печати русских книг в 1567 г., которого типография в действительности не получила. Издательская деятельность без королевского привилея было для Мамоничей рискованно. В итоге Кузьма Мамонич получил привилей для себя и для брата от короля Стефана Батория 13 марта 1586 г. Книги, печатанные кириллицей в типографии Мамоничей, встретились с большим спросом православных жителей Вильна, а также на территории всего Великого Княжества Литовского и доходили до Москвы и Балкан. Литургические книги, Псалтири, были печатаны большими накладами. Было несколько раз издано Евангелие (в 1575 г.), из которых по сегодняшний день сохранилось 68 экземпляров, а так же два издания Псалтири (в 1576 г.), из которых сохранилось 37 екземпляров[18]. Издательской редкостью является «Часовник», широко обсуждаемый в научной литературе[19]. После получения привилея, братья Мамоничи, практически, монополизировали печать кириллицей и издание греческих, русских и славянских книг в Речи Посполитой и вне её пределов беспошлинно. В 1583-1601 гг. в типографии было напечатанно 39 изданий кириллицких (ок. 2 800 арк.), в том числе «Служебник» (24.06.1583), «Сборник поучений» (1585 г.), «Грамматика», «Псалтирь», «Диалектика», «Библия», «Апостол», «Часовник»[20]. Вышеперечисленные книги были уже напечатаны не так изящными типографскими литерами, как при Мстиславце. Служебник был издан для православных на Балканах, Катехизис (1585 г.) б в свою очередь, для нужд виленских иезуитов, которые изучали русский язык, чтобы распространить миссионерскую деятельность на православных жителей Литвы и Руси. «Собрание поучений» константинопольского патриарха Геннадия II, Иоанна Дамаскина и Иоанна Хризостома, было издано с посвящением, на старобелорусском языке, братьев Мамоничей для канцлера Евстафия Волловича[21]. Единственный, известный сегодя, екземпляр находится

---

[17] Купели и ксилографические блоки Мстиславца были найдены в Дермани, Почаеве, Киеве и Румынии в Длуги Поле. А. С. Зернова, *Первопечатник Петр Тимофеев Мстиславец*, „Книга. Исследованя и матэръялы" 1965, т. 10, с. 103-110.

[18] Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* c. 65.

[19] Там же, с. 65, 66.

[20] Там же, таблица гравюр Кузьмы Мамонич и Лукаш Мамонич, с. 74, 75.

[21] Gennadius II – Геннадий II (1454-1456) – первый греческий патриарх после падения Византийской империи, светское имя Георгий Куртесес Схолариок. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej,* Wrocław 1984, c. 291, 292; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* c. 67-69.

в Национальной Российской Библиотеке в Санкт-Петербурге[22]. Престиж типографии вырос после издания книг государственной администрации: «Трибунала обывателям Великого Княжества на сойме варшавским даный. Рок 1581» (1586 г.) и первое печатное издание «Статута Литовского» на государственном языке – русском[23]. Статут Литовский был издаваем в печати кириллицей трижды: в 1588 г., в 1592-1593 и 1594-1595 гг. Здание Литовского Статута потребовало от типографии определённого развития: в том числе покупка двух новых прессов из Львова. Первое издание Литовского Статута содержит посвящение издания королю Сигизмунду III от канцлера Льва Сапеги.

Братья Мамоничи были членами православного братсва Св. Троицы (позднее Св. Духа), для нужд которого многократно издавали книги. Леон Мамонич закончил виленскую братскую школу. Принятие братьями унии не закрыло типографии для печати православных книг, хотя количество издаваемых книг определённо склонилось в пользу униатских и католических изданий.

Начиная с 1601 г. Мамоничи использовали титул книгопечатников его королевского величества. Леон, который получил типографию в наследство в 1607 г., будучи выпускником братской школы, имел гуманистическое мировоззрение, которое проявлялось в стихотворениях его авторства и многочисленных посвящениях в издаваемых книгах. Согласно с исследованиями, во время работы Леона типография напечатала 12 кириллицких изданий, преимущественно на московский рынок, а 80% всех изданий были напечатаны на польском языке и предназначены для униатов и борьбы с православием[24]. Пропорции были совершенно противоположными в бытность работы Кузьмы, который напечатал только шесть изданий на польском языке. Леон также издал Литовский Статут в 1614 г., на этот раз на польском языке. Последнее кириллицкое издание, которое было напечатано в типографии Леона, было третье издание «Грамматики» в 1621 г., сохранившееся в двух экземплярах: в Российской Национальной Библиотеке в Санкт-Петербурге и Тринити Колледж в Кэмбридж (полное).

Пол века книгопечатания семьи Мамоничей перешло в руки василиан, которые выкупили типографию и возобновили её деятельность в 1628 г. Типография Мамоничей была своеобразным знаком качества, известной и узнаваемой, в истории своей 50-тилетней деятельности, далеко за пределами Великого Княжества Литовского. Типография обладала разнообразными инструментами, издаваемые книги были украшены виньетками и инициалами с богатыми мотивами растений венецианского типа. Издания

---

[22] Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, [РНБ], ф. 1.5.41, [л. 4v].
[23] S. B. Linde, *Statucie ruskim językiem i drukiem wydanym, wiadomość,* Warszawa 1816.
[24] Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* таблица гравюр Леона Мамонича, с. 79.

предназначенные для униатов, украшенные в рамки и гравюры с наядами, дельфинами и т.д. отличались от традиционно иллюстрированных издайй, предназначенных для православных изданий. В области книжной иллюстрации Мамоничи прославились в издании титульного листа Литовского Статута, а также ксилографию, представляющей короля Сигизмунда III[25]. Подавляющее большинство известных изданий Мамоничей имеет несколько десятков орнаментов, украшений, геральдических девизов, а также гербы шляхты и магнатерии. книги обладали титульными картами и большими иллюстрациями. Типография печатала, прежде всего, религиозные книги, литургические тексты, катехизисы, проповеди, полемическую литературу и т.п. В бытность братьев Мамоничей типография специализировалась в печати православных книг, чью роль позднее приняла на себя типография Сято-Духовского братства в Вильне.

Библиография

Источники

Kraszewski Józef Ignacy, *Wilno od początków jego do roku 1750,* t. IV, Wilno 1842.
Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, [РНБ], ф.- 1.5.41, [л. 4v].

Литература

Abramowicz Ludwik, *Cztery wieki drukarstwa w Wilnie. Zarys historyczny (1525-1925),* Wilno 1925.

Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku, z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie,* разработала Aloida Kawecka-Gryczowa, Krystyna Korotajowa, Wojciech Krajewski, Wrocław 1959.

Gesamtkatalog t:5: Die Druckerei von Francisk Skorina in Wilna, разработал Eugenij Niemirowskij, Baden-Baden 1999.

Iljasiewicz Teodor, *Drukarnia domu Mamoniczów w Wilnie (1575-1622),* Wilno 1938.

Jaroszewicz-Pieresławcew Zoja, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* Olsztyn 2004.

Jurewicz Oktawiusz, *Historia literatury bizantyńskiej,* Wrocław 1984.

Kempa Tomasz, *Wileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w.,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 21, Białystok 2004.

Laucawiczjus Edmunt, *Bumaga w Litwie w XV-XVIII wiekach,* Wiljus 1979.

Linde Samuel Bbogumił, *Statucie ruskim językiem i drukiem wydanym, wiadomość,* Warszawa 1816.

Mironowicz Antoni, *Bractwa cerkiewne na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku,* „ΕΛΠΙΣ” Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, R. XIV (XXV), z. 25-26 (38-39), Białystok 2012.

[25] M. B. Topolska, op. cit., c. 142, 143.

Mironowicz Antoni, *Drukarnie bractw cerkiewnych,* [в:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, рэд. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2004.
Mironowicz Marcin, *Szkoła bractwa cerkiewnego w Wilnie w XVI-XVIII w.,* Białystok 2018.
Niedźwiedź Jakub, *Kultura literacka Wilna(1323-1655),* Kraków 2012.
Pawluczuk Urszula Anna, *Drukarnia barci Mamoniczów w Wilnie,* [в:] *Берасцейскія кнігазборы. Брэсцкая Біблія – унікальныпомнік культуры XVI стагоддзя: да 450-годдзя выдання*, пад агул. рэд. М. В. Нікалаева, Брэст: БрДУ імя А. С. Пушкіна 2014.
Pawluczuk Urszula Anna, *Osiemnastowieczne Wilno – miasto wielu religii i narodów*, Białystok 2015.
Pawluczuk Urszula Anna, *Wileński monaster Świętego Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego,* Białystok 2019.
Pawluczuk Urszula Anna, *Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie,* [в:] *Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja,* рэд. Urszula Pawluczuk, Białystok 2011.
Topolska Maria Barbara, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, Wrocław 1984.

Зернова Антонина Сергеевна, *Первопечатник Петр Тимофеев Мстиславец*, „Книга. Исследованя и матэръялы” 1965, т.10.
Зилитинкевич Ивавн, *Учреждение виленского Свято-Троицкого православного братства,* Вильна 1883.
Никалаеу Микалай, *Палата Книгописная. Рукаписная книга на Беларуси у X-XВИИИ стагоддзъях,* Миньск 1993.
Немировский Евгений, *Франциск Скорина. Жызнь и дъеятъельност' белорускогo просветитъеля*, Миньск 1990.
Сцепуро Дымитр, *Виленское Сьято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях,* Киев 1899.

DENIS RUSNAK

Отношение униатского духовенства белостоцкой области к церковной реформе Иосифа Семашко и окончательному воссоединению с Православной Церковью

Słowa kluczowe: Podlasie, Kościół unicki, Cerkiew prawosławna
Keywords: Podlachia, Uniate Church, Orthodox Church

Streszczenie

Stosunek duchowieństwa unickiego Białostocczyzny do reformy kościelnej Józefa Siemaszki i ostatecznego zjednoczenia z prawosławiem

Podlasie jest nieoficjalnym centrum prawosławia. Reprezentowana jest tu największa liczba parafii, klasztorów, organizacji charytatywnych i społecznych Kościoła prawosławnego oraz bractw cerkiewnych. Pamięć o unii kościelnej w świadomości wierzących pozostaje negatywna. Unia jest postrzegana jako dramat historyczny, który stanowił zagrożenie dla prawosławia na tych ziemiach. Dziś wierzący identyfikują się z prawosławiem, oceniając unię jako zjawisko głęboko obce. W pewnym stopniu jest to spuścizna metropolity Józefa Siemaszki, którego szczególną posługą było odrodzenie prawosławia na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, a dzisiejszym Podlasiu, Białorusi i Litwie.

[1] Свящ. Дионисий Руснак, клирик монастыря Святых Марии и Марфы в Грабарке, историк, докторант Белостокского университета. Denis Rusnak, clergyman at the convent of Saints Mary and Martha in Grabarka, historian, doctoral student at the University of Białystok.

Abstract

The attitude of the Uniate clergy of the Bialystok region to the church reform of Joseph Semashko and the final reunification with the Orthodox Church

Podlachia is the unofficial center of Orthodoxy. The largest number of parishes, monasteries, charitable and public organizations of the Orthodox Church and church brotherhoods are represented here. The memory of the church union in the minds of believers remains negative. Union is perceived as a historical drama that was a threat to Orthodoxy in these lands. Today, believers identify themselves with Orthodoxy, evaluating the union as a deeply alien and unacceptable phenomenon. To a certain extent, this is the legacy of Metropolitan Joseph Semashko. His special service was the revival of Orthodoxy on the lands of the former Grand Duchy of Lithuania, and today's presence of Orthodoxy in Podlachia, as well as in Belarus and Lithuania.

Белостоцкая область как административная единица в границах Российской Империи образовалась в 1807 г. и просуществовала до 1842 г., когда была включена в состав Гродненской Губернии. Образование этой административной единицы было связано с принадлежностью региона Пруссии после третьего раздела Речипосполитой, в границах которой образовался насчитывающий пол-миллиона жителей Белостоцкий Камеральный Департамент. В силу тильзитского мирного договора Белостоцкий Департамент вошёл в состав Российской Империи как Белостоцкая Область. В границах области находилось 59 униатских приходов и три монастыря: в Супрасле, Кузнице (основан в 1743 г.) и резиденция супрасльских базилианов в Дрогичине. Православная Церковь в то время была представлена в Белостоцкой Области только тремя приходами, функционировавшими при монастырях в Дрогичине, Бельске и Заблудове[2].

В 30-е гг. XIX в. униатская церковь в Области была разделена на три благочиния: белостоцкое, бельское и дрогичинское и входила в состав греко-униатской литовской епархии, которая в то время насчитывала 33 благочиния. В 1835 г. дрогичинское благочиние было присоединено к бельскому. В белостоцком благочинии находился один монастырь в Супрасле, при котором функционировала школа для сыновей униатского духовенства, в которой в 1838 г. училось 69 воспитанников. Приходские школы бельского благочиния, в том же 1838 г., обеспечивали учёбу для

[2] I. Matus, *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach trzydziestych XIX wieku*, Białystok 2013; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596-1918)*, [в:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, Lublin 1999, c. 473-548; такой же, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, c. 33-44; такой же, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, c. 464-476.

151 воспитанника. Кроме того, невзирая на материальный недостаток, часть приходов белостоцкой области была заангажированна в благотворительную деятельность: в белостоцком благочинии благотворительностью занимались три прихода, в бельском – 25. Материальный недостаток и бедность были свойственны многим униатским приходам белостоцкой области. В 1834 г. Иосиф Семашко, на основании проведённого осмотра епархии, оценил состояние храмов в белостоцкой области как неудовлетворительное: требующее ремонтов, либо разборки церковных зданий. В результате часть приходов была закрыта, а церковные здания разобраны. Закрывались прежде всего бедные приходы, которые не были в состоянии содержать священника. При этом закрывались только те приходы, которые находились в близком соседстве с другими приходами и прихожанам предоставлялась возможность участвовать в богослужениях в близлежащей церкви. В случае отстутствия в поблизости другой церкви, приход, даже бедный, сохранялся. В литовской епархии было закрыто таким образом 29 приходов, в белостоцкой области – 4. В 1836 г. была новая редукция приходов в результате которой в литовской епархии было закрыто 32 прихода, в белостоцкой обьласти – 5, что свидетельствовало о бедности белостоцких храмов. Многие, при этом, не закрывались ввиду близкого соседства и активности католических приходов.

В 1838 г. в белостоцком благочинии насчитывалось 18 приходов, службу несло 16 настоятелей и один викарий. Кроме того действовал приход при монастыре в Супрасле, в котором, по распоряжению аббата, епископа Леона Яворовского, службу несло белое духовенство. В монастыре пребывало 8 монахов. Резиденция супрасльских базилианов в Дрогичине к тому времены была закрыта и передана в ведение дрогичинского униатского прихода. В бельском благочинии действовали 32 прихода, службу несли 31 настоятель, 2 каноника и 12 викариев. В 1838 г. бельское благочиние насчитывало 44 304 прихожан, в том числе 62 шляхтича, 266 представителей духовного сословия и церковной службы. В белостоцком благочинии было 20 284 прихожанина, в том числе 112 представителей духовного сословия и церковной службы, 24 шляхтича, 20 146 крестьян. Всего в области на около полмиллионное население насчитывалось около 65 тыс. униатов. Более 90% всех униатов в белостоцкой области были крестьянами. Это обстоятельство, в сочетании с интенсивной латинизацией униатской церкви особенно усилившейся после Замойского Собора в 1720 г., обусловили низкий уровень религиозного сознания прихожан униатских приходов. Традиционно в городских приходов религиозность прихожан была выше. Часто униаты посещали храм только несколько раз в году, не приступали к причастию и исповеди нередко в течении всей жизни. Распространено было незнание основ веры и самых основных молитв. Исповедь часто ограничивалась до одного раза в году (в Великом Посту) и обходилась без причастия. Дети не приступали к причастию до

7-9 лет. Перед первым причастие было установлено отдельное миропомазание. Нередко таинство крещения совершали католические священники, записывая крещаемых детей в метрики римско-католических приходов. В начале 1836 г. Иосиф Семашко поинформировал обер-прокурора Протасова, что только в 1834 г. латинские священныки совершили таинство крещения над 35 тыс. униатских детей.

В начале XIX века ситуация значительно улучшилась в результате постоянных визитацый и ревизий униатских приходов, а также личному участию Иосифа Семашко в основных вопросах приходской жизни литовской епархии. Однако в 20-30 -е гг. усилилась другая проблема, которая так же была одной из основных болезней униатской церкви в белостоцкой области, проблема конверсии униатов в латинство. В начале XIX в. униатская церковь была настолько латинизироваавна, что находилась гораздо ближе римско-католической церкви, нежели православной. Процессы полонизации и латинизации зашли настолько глубоко, что у униатской церкви как таковой оставалось только два пути: полная латинизация обряда, либо глубокие реформы, неизбежно ведущие к сближению с православием и, в перспективе, соединению с ним. Церковные реформы Иосифа Семашко вели по второму пути, в результате чего активизировалось латинское духовенство, стремящиеся воспрепятствовать переходу униатов в православие. Конверсии униатов в латинство особенно усилились в 30-е гг., когда уже открыто стали говорить о предстоящей ликвидации унии. Вопросы веры, при этом, не стояли на первом месте. Беспокойство униатов, скорее вызывало возможное изменение устоявшихся традиций и привычной религиозности. Кроме того двести лет господства унии дало свои плоды и униаты относились к православию скорее как к чуждой традиции, воспринимая униатскую именно как свою и с ней отождествляясь. Особую роль в этом играло латинское духовенство и католическая шляхта. Простые люди оценивали ситуацию именно их категориями. Иосиф Семашко неоднократно вмешивался в этот процесс, добиваясь от государствекнных властей уравнивания в правах униатов с православными. Невзирая на то, что белостоцкая область была наиболее подвержена латинизации и полонизации униатской церкви, а сами униаты представляли собой немногочисленное религиозное меньшинство населения, конверсии на католицизм здесь не приобрели массового характера. В белостоцком благочинии конверсии имели место в 12 приходах, в бельском – в 22. Во всех случаях конверсии касались незначительного числа прихожан. Исключением был приход в Дрогичине бельского благочиния, в котором в католичество перешла четверть прихожан. Причиной такого положения вещей в Дрогичине была активная деятельность монастыря ордена Пиаров, глубокая латинизация униатского прихода в этом городе и пассивная позиция униатского настоятеля. Причиной перехода униатов в латинство были, также, мешанные браки,

соседство с сильными и активными католическими приходами и активность монашеских орденов. В 1835 г. любой переход из униатской церкви в католическую был запрещён. До этого времени в католичество перешли в белостоцком благочинии 271 человек, а в бельском – 712. Всего в белостоцкой области в католичество перешли 983 униата, что свидетельствовало о сильной привязанности верующих к своей восточной традиции.

Реформы Иосифа Семашко касались трёх основных аспектов церковной жизни: образование, литургическая традиция и убранство храмов. Особенно чувствительной для белостоцкой области была реформа связанная с убранством храмов и всвязи с этим можно отметить первые признаки сопротивления со стороны приходского духовенства. Чаще всего сопротивление приходского духовенства проявлялось в форме игнорирования распоряжений духовной консистории, невыполнения распоряжений в установленные сроки, либо предоставления ложных данных в рапортах, которые через благочинных высылались в консисторию. В этой ситуации Иосиф Семашко лично контролировал процесс выполнения распоряжений относительно ликвидации латинских элементов убранства храмов в каждом приходе. Латинские элементы наполнили униатские храмы в особенности в XVIII в. Это касалось прежде всего латинских алтарей, которые вытеснили традиционные престолы, исчезли жертвенники. Использовались латинские литургические сосуды. В храмах ставились лавки, конфессионалы, на возвышениях амбоны. В конце XVIII – начале XIX вв. В униатских храмах стали появляться органы. Появились и традиционно латинские литургические практики, такие как тихие мессы, совершающиеся на боковых алтарях, установленных в центральной части храма. Изменилась, также, иконография и само отношение к иконе. Постепенно исчезали иконостасы. Иконы писались в итальянском стиле, на полотне, дереве или металле, использовались масляные краски. Все иконы, как появившиеся в период унии, так и написанные ещё до брестского собора, приобретали латинские элементы, такие как короны, папские кресты, изображения тиары, и многочисленные декорации, которые нередко совершенно изменяли лик древних икон. На униатских иконах присутствовали и такие образы как Евхаристия в виде квадратной хостии. Подчёркивались элементы указывающие на примат папы римского, ключи у ап. Петра, тиара, пасторал, монстранции. В XVIII в. широко практиковалась традиция коронации икон папскими коронами присылаемыми из Рима. Все чудотворные православные иконы, почитаемые ещё до заключения Брестской Унии были коронованы, что также было элементом не только латинизации, но и полонизации униатской церкви, так как эта практика отражала более польскую религиозность, нежели униатскую. Появлялись иконы, отражавшие католическое вероучение, такие как: непорочное зачатие, сердце Иисуса. Во всех униатских храмах были иконы или статуи представляющие латинских святых, таких как св.

Франциск Ассизский, св. Фома Аквинат. Внутреннее убранство храма существенным образом формировало религиозность верующих и поэтому реформа в этом направлении была особенно важна и особенно ощутима народом. Замена латинских алтарей на престолы и демонтаж боковых алтарей прошли достаточно организованно, как и элиминация латинских литургических сосудов. Проблемы появились с поставлением иконостасов, ликвидацией органов и, частично, конфессионалов. В вопросе амбонов Иосиф Семашко не был категоричен и допускал их временное оставление в храмах, если на то были причины.

В 1834 г. ни в одном из 17 приходов белостоцкого благочиния не было иконостаса. Исключением был супрасльский монастырь, при котором действовал приход. В бельском благочинии иконостасы были в пяти приходах. В 1836 г. Иосиф Семашко распорядился в течение года поставить иконостасы и престолы. Благочинные должны были постоянно информировать консисторию о ходе работ в их округах. Предполагалось финансирование государством для наиболее бедных приходов, что на практике не всегда выполнялось, поскольку в этом вопросе требовалось тесное сотрудничество консистории, благочинных, настоятелей и местной государственной администрации. С просьбой о финансирование обращались благочинный и глава местной администрации. В 1836 г. бельский благочиныый обращался в консисторию с просьбой о выделении 3 440 рублей для церквей своего округа, но не получил ответа. Тем не менее в 1836 г. иконостасы были уже во всех храмах бельского благочиния, кроме приходской церкви в Дрогичине. В белостоцком благочинии оставалось две церкви без иконостасов. В 1837 г. в обоих благочиниях белостоцкой области оставалось по одному храму, в которых не было иконостасов. При этом в пяти приходских церквях бельского благочиния иконостасы находились ещё до реформ Иосифа Семашко. Первоначально большинство поставленных уже в храмах иконостасов не имело икон, поскольку во всей белостоцкой области было только два художника, выполнявших церковные заказы. Иконы стали появляться с 1837 г., когда было окончательно урегулировано государственное финансирование бедных приходов. Дотация на иконостас оставалась в границах 120-300 рублей, в зависимости от прихода и местности, где этот приход находился.

Примером некоторых трудностей связанных с государственным финансированием может служить приход Рождества Пресвятой Богородице в Мельнике, одного из наиболее латинизированных приходов белостоцкой области. Общее финансирование не распространилось на Мельник, несмотря на то, что приход находился в государственныхъ земельных владениях. Часть церковного убранства была куплена приходом на собственные средства. Для завершения необходимых преобразований требовалась дополнительная финансовая поддержка. Осмотр мельницкой церкви проводили церковные и гражданские власти в лице благочинного

и главы земской администрации. Последний лично составил список необходимых работ и покупок, который оценил в 448 руб. Благочинный обратился с просьбой о финансирование в консисторию, которая, в свою очередь, переслала, с некоторым опозданием, запрос в Казённую Палату в Белостоке. Казённая Палата лишь через три месяца запросила у главы земской администрации подробных данных относительно финансового участия земства и дефицита средств в мельницком приходе[3]. Процедуры, связанные с финансирование мельницкого прихода заняли более года.

Строительство иконостасов в униатских храмах привело к вполне ощутимым изменениям литургической традиции. Ввиду длительного отсутствия иконостасов изменился церимониал совершаемых в церквях богослужений и при строительстве иконостасов в 30-е гг. XIX в. многие священнслужители уже не знали какую именно литургическую функцию они выполняют (кто и когда может проходить через царские врата, когда царские врата надлежит закрывать и открывать во время богослужения). Правила относящиеся к правильному использованию иконостасов во время богослужения были отдельно переданы Консисторией благочинным[4]. В момент официального воссоединения греко-католической Церкви с православной иконостасы уже находились во всех, без исключения, приходских церквях белостоцкой области.

Важным латинским элементом внутреннего убранства униатских церквей, влияющим на религиозность верующих, были боковые алтари, которые появились ещё до Замойского Собора 1720 г. Чаще всего боковые алтари ставились в униатских церквях по инициативе фундаторов и коллаторов, которые брали на себя ответственность за материальное обеспечение церкви и духовенства своего прихода. Боковые престолы использовались для совершения тихих месс, характерных для латинской традиции. Чаще всего эти мессы совершались как молитвенная память почивших фундаторов или многолетних опекунов церкви. Принципы ликвидации боковых алтарей были определены Иосифом Семашкой в распоряжении Духовной Консистории от 1836 г. В 1837 г. боковые престолы оставались в трёх церквях бельского, и в двух церквях белостоцкого благочиний[5]. Церковные власти были вынуждены вновь прибегнуть к помощи глав земских администраций. Белостоцкий благочинный заангажировал главу сокольского земства для оказания давления на настоятеля. Действия властей ограничивались осмотром церкви и составлением протокола с замечаниями. Не использовались, при этом, полицейские силы, действия гражданских властей оставались сугубо административными. Иконы боковых алтарей после их разборки часто переносились на иконостасы, либо оставались на прежднем месте в декоративных киотах,

[3] Lietuvos valstybes istorijos archivas (далее: ЛГИА), ф. 605, оп. 1, д. 2495, 3373, 2495, 2036.
[4] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2840.
[5] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 4.

перед которыми традиционно служили акафисты или молебны. Главной целью ликвидации боковых алтарей было изменение духовных и литургических практик униатских приходов, прежде всего ликвидация тихих месс, которые оказывали сильное влияние на религиозность верующих и их сближение с латинством. Ликвидация боковых алтарей была частью литургической реформы, которая восстанавливала восточнохристианскую традицию в униатских церквях. Всего в литовской епархии было ликвидированно 732 боковых алтаря. В Супрасльском монастыре, в котором находилось шесть боковых алтарей два были разобраны, относительно остальных настоятель монастыря иеромонах Никодим Мартиновский просил Духовную Консисторию сохранить при условии, что на них не будет совершаться тихая месса и они не будут нести литургическую функцию, оставаясть только декоративным элементом внутреннего убранства Собора как несущие художественную ценность[6]. Обращает на себя внимание и тот факт, что иеромонах Никодим первый в белостоцком благочинии ликвидировал два боковые алтаря при иконостасе Собора в Супрасле, о чём написал рапорт в Духовную Консисторию. Просьба супрасльского настоятеля была удовлетворена и боковые алтари в супрасльском благовещенском соборе остались как исключительно декоративные элементы интеръера храма.

Важным латинским элементом внутреннего убранства униатских храмов были органы. Органы стали появлятся в униатских церквях в конце XVIII в. и в первой половине XIX в. ещё не успели стать обязательной и повсеместной частью убранства униатских церквей. В литовской епархии органы находились в 86 храмах, что становило 11% всех приходских церквей. В белостоцкой области этот показатель был намного выше, органы находились в 25 храмах, что становило практически половину приходских церквей[7]. В белостоцком благочинии органы были в семи церквях, в бельском – в 18. Эта статистика свидетельствовала о сильном влиянии католицизма на униатскую церковь в белостоцкой области. Практика использования органов значительно влияла на литургическую традицию униатской церкви сближая её с латинством. Использование органов означало исчезхновение хора и церковного пения во время богослужения, исчезало также, служение диаков в униатских церквях.

Ликвидация органов из униатских храмов началась с Собора в Жировичах в 1833 г., когда вместе с ликвидацией органа был создан соборный хор. В белостоцкой области процесс продвигался медленно и ускорился после 1835 г., когда певческую школу в Жировичах закончили первые выпускники. Первое распоряжение относительно ликвидации органов Духовная Консисстория выдала 21 апреля 1834 г. Первоначально это распоряжение практически не выполнялось и Консисстория 12 июня 1835 г.

[6] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2245.
[7] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 4.

повторила распоряжение касающееся ликвидации органов во всех униатских храмах с одновременным запретом органной музыки на богослужениях. Эта реформа, по сути, возвращала церковное пение в униатские храмы в тех областях, которые были наиболее затронуты латинизацией богослужения и религиозности. Часто органисты после ликвидации органа в их приходе оставались в должности дьяка. Были определённые трудности, связанные с возвращением церковного пения и создания даже небольших хоров. Процесс ликвидации органов шёл медленно даже после запрета Духовной Консисстории использовать органную музыку во время богослужений. Проблемным в белостоцком благочинии был приход в Кузнице, настоятель которого игнорировал все распоряжения Консистории и благочинного округа. Ситуация усложнялась тем, что благочинные практически не имели возможности влиять на подчинённое им духовенство. Пример церкви в Кузнице ярко иллюстрирует отсутствие какого-либо гонения или преследования несогласных с реформами священников униатской церкви. В случае с настоятелем прихода в Кузнице не имели успеха административные действия гражданских властей сокольского земства, которые ограничивались до напоминания о необходимости выполнения распоряжений духовной власти[8]. 13 октября 1836 г. Духовная Консисстория вызвала настоятеля прихода в Кузнице Иосифа Кояловича в Жировичи, о чём его проинформировал благочинный белостоцкого округа 10 декабря того же года. Иосиф Коялович вновь не подчинился распоряжению церковных властей, за что 3 марта 1837 г. был запрещён в священнослужении. В итоге орган в кузницкой церкви был продан и демонторован.

В бельском благочинии проблемы с ликвидацией органов появились в приходах в Дрогичине и Мельнике, наиболее подверженых латинизации во всём благочинии. В рапортах за 1837 г. настоятели всех приходов белостоцкой области информировали Консисторию о ликвидации в своих церквях органов. Однако во время осмотра церкви представителем земства в Мельнике в 1838 г., оказалось, что орган находился в храме, хотя и не использовался во время богослужений. Настоятель храма Флориан Зенкевич объяснял это необходимостью поиска покупателя. В обоих приходах органы были в конце концов проданы за достаточно незначительную сумму: в Дрогичине за 60 рублей, в Мельнике – за 50. Органы, тем не менее не исчезли из всех униатских церквей бельского благочиния. Впоследствии оказалось, что настоятели помещали в своих рапортах ложную информацию и органы находились в некоторых храмах даже после восссоединения униатской Церкви с православием. Это было причиной отстранения Иосифом Семашкой многолетнего благочинного бельского округа Адама Костыцевича от занимаемой должности в 1841 г.

[8] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 2485.

Новому благочинному было поручено в кратчайшие сроки довести до полной ликвидации органов из всех церквей благочиния.

Латинизация униатской церкви в белостоцкой области в начале XIX в. была глубоко укоренена в литургической и духовной жизни духовенства и верующих. Можно утверждать, что на момент начала церковной реформы епископа Иосифа Семашко униаты были ближе римским католикам, нежели православным. При этом униатские приходы не были богатыми, большинство храмов, прихожанами которых были крестьяне, были деревянными. Немногочисленные каменные храмы находились в городах и предназначались, преимущественно, для шляхты и мещан. В каждом храме находился главный алтарь, который ни в чём не напоминал православного престола и был копией латинских алтарей. Нередко главные алтари украшались не только образами, но и скульптурами, как, например, в церкви Архистратига Михаила в Клещелях, где скульптуры представляли католический мотив Богородицы скорбящей, держащей на руках тело Господа снятое со креста, или в приходском храме в Новом Дворе, в котором одна из фигур представляла католического святого, Игнатия Лойолу, что может, в какой-то степени, объясняться близостью прихода в Кузнице, который был под влиянием ордена базилианов[9]. Во всех униатских храмах практиковалась тихая месса, совершаемая на боковых алтарях. Чаще всего боковые алтари были посвящены восточнохристианским святым: св. Онуфрию Великому, св. Николаю Чудотворцу, Рождеству Пресвятой Богородицы, Покрову Пресвятой Богородицы. В некоторых приходах, однако, встречались боковые алтари, посвящённые католическим святым, таким ка св. Казимиру в Дрогичине. Во всех базилианских монастырях, в том числе и в супрасльском монастыре, и в резиденции супрасльских базилианов в Дрогичине, были боковые алтари посвящённые единственному на тот момент униатскому святому, Иосафату Кунцевичу[10]. Встречались также скульптуры и православных святых, которые почитались в униатской церкви. В супрасльском монастыре перед входом в благовещенский собор находились скульптуры свв. страстотерпцев Бориса и Глеба, которые в униатской традиции почитались не как страстотерпцы, а как мученики. Практически во всех храмах находились переносные алтари для процессий, латинские литургические сосуды, монстранции для праздника Божиего Тела, который был обязателен для всех униатских приходов, конфессионалы, лавки и кафедры для проповедников. Органы стали появляться только в конце XVIII – начале XIX, но очень быстро охватили около половины всех приходов белостоцкой области вытесняя из богослужения церковное пение. Реформы Иосифа Семашко, в определённой степени, спасли униатскую церковь от полной латинизации практически в последний момент.

[9] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 60.
[10] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 3, 58.

Изменение внутреннего убранства униатских церквей было не только изменением литургической традиции и духовных практик духовенства и верующих, но также и изменением догматического сознания, которое в период господства унии стало практически латинским. Примером может служить Благовещенский Собор супрасльского монастыря, в котором находилось множество декоративных элементов отражающих католическое вероучение. При входе в ризницу, например, были резьбы представлявшие латинский пасторал и пальмы. На иконостасе была гипсовая резьба представляющая папскую тиару. Часто на униатских образахх можно было встретить изображение Евхаристии помещённой в монстранции в виде квадратной Хостии.

Значение литургической традиции в формировании религиозности верующих понимали и сами униаты, о чём свидетельствуют издания типографии супрасльского монастыря в XVIII в. Были изданы: Славянский мессиал, Мессиал для путешествий, Мессиал реквиальный, Октоих, Пасхалия, Требник, Молитвенник, Месса св. Иоанна Златоуста, Проскомидия, Алтарный канон, Праздники из минеи, Катехизис. Все эти издания имели место после Замойского Собора, который инициировал активную латинизацию литургической и духовной традиции униатской церкви. Обращает на себя внимание обилие издаваемых литургических текстов и ограничение вероучительных книг до минимальных сведений содержащихся в катехизисе, а также отсутствие изданий наследия святых отцов.

В 1838 г. церковные реформы, проводимые епископом Иосифом Семашко, начали приносить довольно ощутимые плоды. Это дало возможность Духовной Консисстории говорить о готовности униатской церкви к воссоединению с православием. Иосиф Семашко писал в рапорте обер-прокурору Протасову следующее: «Народ, с незначительными исключениями, такой же, какой был до совращения в унию и станет православным насолько быстро, насколько быстро православными станут его пастыри»[11]. Иосиф Семашко в первую очередь обратился к высшему духовенству и в проведении церковной реформы, и в окончательной подготовке воссоединения униатской церкви с православием при собирании соответствующих писменных свидетельств со стороны духовенства о готовности перейти в православие. Первыми такие свидетельства подписали члены Духовной Консисстории, преподаватели семинарии в Жировичах и духовных училищ, затем подписи собирались у благочинных, помошников благочинных и, наконец, у настоятелей приходов.

В своей деятельности, связанной с реформированием униатской церкви и подготовки её окончательного воссоединения с православием, Иосиф Семашко опирался на членов Духовной Консистории виленской

[11] Г. Киприянович, *Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.,* Вильно 1894, с. 53.

епархии и благочинных, которые сыграли ключевую роль в истории унии и православия в том числе и в белостоцкой области. В связи с этим нелишним будет обратить внимание на членов Духовной Консисстории виленской епархии, которые родились и первоначальное образование получали в белостоцкой области, а также на благочинных белостоцкого и бельского округов, которые несли своё служение в период церковных реформ Иосифа Семашко.

Председателем Духовной Консистории с 1828 г. был старший протоиерей Жировичского Собора, доктор богословия и церковного права, Антоний Тупальский[12]. Происходил из дворянского сословия, в 1781-1788 гг. учился в Волковысском училище, которое закончил с золотой медалью. В 1788-1794 гг. учился в Виленской Папской Семинарии. В 1796 г. был рукоположен в священнический сан. С 1799 г. выполнял функцию волковысского благочинного. С 1804 г. был ассесором брестской Духовной Консистории. В 1807 г. стал вице-председателем, затем, в том же году, председателем и официалом брестской Канцелярии. С 1808 г. Антоний Тупальский занимал должность брестского кафедрального каноника и прелата. В 1828 г. он занял должность старшего протоиерея Жировичского Кафедрального Собора и председателя литовской Духовной Консистории. Кроме того прот. Антоний был членом заседания литовской семинарии в Жировичах по экономическим делам. В 1801-1803 гг. Антоний Тупальский совершил осмотр и ревизию 300 приходов, собирал сведения о базилианских монастырях и был назначен священноначалием на должность публичного проповедника. Некоторое время присутствовал в Римско-католической Коллегии в Санкт-Петербурге.

Последним председателем Митрополичьей Духовной Консистории в Вильне был дипломированный богослов Виленского Университета, благочинный дрогичинского округа, многолетний настоятель прихода в Клещелях, прот. Антоний Сосновский. Антоний Сосновский также был потомственным дворянином (шляхтичем). В 1783-1793 гг. учился в бельском училище. В 1794-1797 гг. продолжал учёбу в Супрасльской Семинарии. В 1800 г. был рукоположен в священнический сан. С 1805 г. был настоятелем прихода в Клещелях, а с 1808 г. выполнял функции дрогичинского благочинного. В 1810 г. занял должность брестского кафедрального каноника. В 1822 г. Антоний Сосновский стал вице-председателем, а в 1825 г. – председателем Митрополичьей Духовной Консистории в Вильне[13]. Эту должность он занимал до 1828 г., когда митрополичья консистория была упразднена. В 1819 г. совершил генеральный осмотр церквей дрогичинского благочиния. В томже 1819 г. Антоний Сосновский получил титул экзаминатора богословия в Виленском Университете.

[12] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 361.

[13] Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (далее: РГИА), ф. 823, оп. 3, д. 1508.

В 1829 г. Антоний Сосновский занял должность старшего соборного протоиерея и был награждён наперстным крестом. Антоний Сосновский активно поддерживал реформирование униатской церкви, повышение образовательного уровня белого духовенства, очищение богослужения от латинских элементов и возвращение к церковнославянскому языку богослужения. В связи со своей деятельность он был на плохом счету у своего епархиального епископа, а с 1817 г. униатского митрополита Иосафата Булгака, который был воспитанником базилианов и происходил из католической дворянской семьи. Антоний Сосновский заботился о повышение уровня жизни униатского белого духовенства и материального состояния приходов. Работая в брестской капитуле Антоний Сосновский представил подробный рапорт, касающийся бесправных действий базилиан и общего кризисного состояния униатской церкви: присвоение базилианами имущества и капиталов принадлежавших приходам и семинарии, низкий уровень образования для сыновей духовенства, которым занимался орден, беспорядок в консисториях, низкий уровень жизни белого духовенства и бедственное состояние приходов. Рапорт Сосновского послужил основой министерству Народного Просвещения и Чужеземных Вероисповеданий для проведения подготавливаемой ещё митрополитом Ираклием Лисовским и архиепископом Крассовским реформы связанной с закрытием большинства базилианских монастырей и предназначения их имущества для открытия духовных школ для будущего духовенства. С 1816 г. Антоний Сосновский был надзирателем восьми приходских школ, которые открыл и содержал в своём приходе[14]. При церкви св. Николая в Клещелях Сосновский открыл школу церковного пения, которая значительно способствовала возвращению хорового пения в униатских храмах в период реформ Иосифа Семашко. Кроме того, на территории прихода Антония Сосновского действовало девять церковных братств. Антоний Сосновский активно боролся за чистоту востчной литургии и славянский язык в богослужениях. Деятельность Антония Сосновского, однако, не была по достоинтсву оценена реформаторами униатской церкви и в 1828 г. и он вынужден был выехать из Вильна на свой приход, так как не получил никакой должности в Литовской Духовной Консистории. Это был переломный момент в его жизни, поскольку он стремился к публичной должности, которая давала бы ему больше возможностей активной деятельности. Быть может этим частично можно объяснить его последующий протест и нежелание подписывать свидетельство о готовности перейти в православие в 1838 г.

Членом Литовской Духовной Консистории был Михаил Бобровский, настоятель шершевской церкви, доктор богословия, магистр философии, член-корреспондент Академии Древностей в Риме, Учёного Азиатского

---

[14] П. Бобровский, *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, „Литовские Епархиальные Ведомости”, № 21/1890, с. 172.

Общества в Париже и Лондоне, действительный член Общества Истории Древностей Российских при Императорском Московском Университете. Михаил Бобровский принадлежал к духовному сословию. Михаил Бобровский закончил уездное училище в Дрогичине и, с серебрянной медалью, гимназию в Белостоке. В 1808-1812 гг. учился в Главной Духовной семинарии при Виленском Университете. В 1811 г. получил степень магистра философии и был награждён за отличные успехи в науке премией в 100 рублей серебром. В 1812 г. Михаил Бобровский получил степень манистра богословия, а в 1813-1814 гг. изучал правоведение. В 1817 г. получил стипендию Виленского Университета, благодаря которой мог выехать на Ближний Восток с целью изучения библейских языков: греческого, еврейского, сирийского и халдейского. В течение пяти лет учился в Вене, Париже и Риме. Путешествовал на Балканы для изучения славянских языков. В 1815 г. епископ Адриан Головня рукоположил Михаила Бобровского в священнический сан. Впоследствии Антоний Сосновский хотел предпринять шаги к тому, чтобы Михаил Бобровский стал преемником Адриана Головни на виленской епископской кафедре (Михаил Бобровский был целибатом), но этим планам не суждено было осуществиться вследствии противодействия со стороны базилианской иерархии[15]. В 1816-1817 гг. занимал должность ассесора Виленской Митрополичьей Консистории, а в 1817 г. митрополит Иосафат Булгак назначил его брестским кафедральным каноником. В 1823 г. Михаил Бобровский получил учёную степень доктора богословия. В 1824 г. Получил должность администратора волчанской приходской церкви, а в 1825 г. получил также и зельвянский приход. В 1825-1828 гг. был членом брестской консистории. В 1828-1833 гг. был виленским благочинным. В 1829 г. Михаил Бобровский был назначен младшим протоиереем Жировичского Кафедрального Собора. В 1832 г. стал настоятелем шершевского прихода. Михаил Бобровский был известным учёным-славянистом, ординарным профессором Виленского Университета на кафедре славянских языков. Работал с ценными славянскими рукописями супрасльского монастыря[16]. В 1823 г. он занял должность члена и секретаря Виленского Цензурного Комитета. Был также членом совета Главной Духовной Семинарии при Виленском Университете. В Семинарии преподавал библейскую археологию и славянский язык. В 1824 г. Михаил Бобровский, вместе с другими проффесорами, был привлечён по делу о беспорядках в университете и отстранён от преподавательской деятельности на два года. Причиной такой санкции могла быть реформаторская деятельность

---

[15] П. Бобровский, *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, „Литовские Епархиальные Ведомости”, № 4/1890, с. 20, 21, 28, 29.

[16] В 1830 г. на руках Михаила Бобровского были рукописи супрасльского монастыря: *Жития святых с поучениями, Апостол и Беседы св. Григория (на пергамине)*, ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 3.

Михаила Бобровского внутри униатской Церкви, направленная на деполонизацию и делатинизацию обряда и возрождению духовной жизни, которой противодействовали базилианские иерархи униатской церкви. Следует, однако, заметить, что по всей видимости, Михаил Бобровский был только реформатором униатской Церкви. Воссоединение с православием первоначально не входило в его планы. Оно стало очевидным тогда, когда процессы реформирования униатской Церкви для унии провалились. Только в 1826 г. Михаил Бобровский был полностью восстановлен в проффессорско-преподавательской деятельности.

Следует обратить внимание ещё на двух членов Литовской Духовной Консистории, родившихся и получивших первоначальное образование в Белостоцкой Области. Это Антоний Шиманский и Леопольд Паньковский. Они оба учились в бельском училище (Антоний Шиманский в 1782-1794 гг., а Леопольд Паньковский окончил училище в 1812 г. с похвальным листом). Также оба священники учились в Духовной Семинарии в Вильне, но в разные эпохи. Антоний Шиманский учился в Виленской Папской Семинарии, а Леопольд Паньковский – в Главной Духовной Семинарии при Виленском Университете в 1818-1822 гг. Оба получили титул магистра богословия. Впоследствии Антоний Шиманский был ассесором брестской консистории и брестским каноником, 1825-1826 гг. был ассесором, а в 1826-1833 вице председателем Виленской Духовной Консистории. В 1814-1822 и в 1825-1831 гг. Антоний Шиманский наставлял в духовных науках клириков, представлявшихся к рукоположению в священный сан. В 1834 г. получил должность настоятеля зельвянского прихода. Леопольд Паньковский был рукоположен в священнический сан в 1823 г. и с самого начала своего церковного служения был настоятелем вержховицкого прихода. В 1824 был назначен экзаминатором каменецкого благочиния, а в 1833 – ассесором Литовской Духовной Консистории.

Во время проведения церковных реформ Иосифа Семашко главную роль на местах играли благочинные. От них во многом зависела позиция приходского духовенства. Благочинные выполняли очень трудную миссию по реализации постановлений Духовной Консистории и распоряжений Иосифа Семашко. Реформы были проводимы их руками.

Благочинный белостоцкого округа, Лев Маркевич, был настоятелем рыболовского прихода. В 1799-1807 гг. учился в брестском публичном училище. В 1808-1809 гг. продолжал обучение в лаврышевской семинарии. В 1810 г. был рукоположен в священнический сан и сразу был назначен настоятелем рыболовского прихода. В 1824 г. был назначен белостоцким благочинным.

Благочинный бельского округа, Адам Костыцевич, был настоятелем пасынковского прихода. В 1800-1808 гг. обучался в жировичском училище. В 1808-1812 гг. продолжал обучение в Виленской Главной Семинарии, по окончании которой получил степень магистра богословия. В 1815 г.

был рукоположен в священнический сан. В 1819 г. был назначен благочинным бельского церковного округа.

Члены Духовной Консистории и благочинные церковных округов были главной движущей силой реформ Иосифа Семашко. Они были людьми, на которых будущий литовский митрополит опирался в своей деятельности и которые неизбежно должны были быть искренними сторонниками и самой церковной реформы, и окончательного воссоединения с православием всей униатской церкви. Все члены Духовной Консистории и благочинные церковных округов были людьми образованными, что в условиях униатской церкви не всегда было правилом для духовенства. Члены Духовной Консистории учились в высших доступных для униатского духовенства школах: в Виленской Папской Семинарии и Главной Виленской Семинарии при Университете, в которых получали научные степени. Это были люди успешной карьеры, занимающие должности, которые обеспечивали им определённый достаток, никто из них не имел канонических прещений, не находился под церковным судом и не был в конфликте с правящим архиереем. Тем не менее все они принимали активное участие в церковной реформе Иосифа Семашко, которая преобразовывала униатскую церковь, уподобняя её православной, и все они активно приготавливали окончательное воссоединение униатской церкви с православием. Исключением, в какой-то степени, был Антоний Сосновский, который в 30-х гг. XIX в. уже не был членом Консистории, а в 1839 г. всё же принял окончательное решение воссоединиться с православием. У членов Духовной Консистории и благочинных белостоцкой области не было объективных внешних причин, заставлявших их реформировать униатскую церковь и воссоединяться с православием. По воссоединении не последовало, также, никаких особых наград для этих людей, их материальное благосостояние, как и положение, которое они занимали в униатской церкви до реформ, не изменились. Следовательно можно с уверенностью утверждать, что это были искренние реформаторы церкви, стремившиеся к восстановлению первоначальной литургической традиции в своих храмах и окончательному воссоединению с православием в силу своих убеждений.

Обращает на себя внимание тот факт, что это были люди разных поколений. На момент начала церковных реформ Иосифа Семашко члены Консистории были в возрасте от 40 до 60 лет. Часть из них получала высшее богословское образование ещё в Виленской Папской Семинарии во второй половине XVIII в., часть – в Главной Виленской Семинарии при Университете, которая находилась в ведении Комиссии Народной Эдукации, реализующей уже другую программу обучения. Тем не менее, не взирая на разницу школ и эпох высшее униатское духовенство неизбежно прихордило к мысли о необходимости церковной реформы и возможности сближения, и, даже, воссоединении с православием. Этот

факт свидетельствует о том, что осознание необходимости глубоких реформ церковной жизни появлялось ещё задолго до деятельности епикопа Иосифа Семашко и его реформы были реализацией ожиданий и стремлений той части униатского духовенства, которая получила серьёзное образование, занималась научной и общественной деятельностью и работала в таких церковных учреждениях, как Духовная Консистория. Важнейшим свидетельством неизбежности этих процессов было то, что инициатива церковной реформы, проведения реформы и окончательного воссоединения униатской церкви с православием принадлежала иерархии и высшему духовенству униатской церкви.

Высшее Духовенство (члены Духовной Консистории и преподаватели Семинарии в Жировичах) подписало декларации о готовности перейти в православие ещё в 1834 г. Подписи приходского духовенства собирались в 1837-1838 гг. Слухи о приготовлении ликвидации унии появились уже в 1834 г., при этом они часто обрастали сплетнями относительно предстоящих репрессиях, ограничении свобод и замене всего приходского духовенства. Летом 1837 г. епископ Иосиф Семашко совершил осмотр епархии, несмотря на уже появлявшиеся слухи о готовящемся на него покушении. Во время этой поездки в литовской епархии было собрано 114 подписей священнослужителей о готовности перейтив православие.

В 1838 г. подписи потребовали уже от всего духовенства епархии. Занимался сбором подписей Антоний Зубко, который опирался на благочинных, подписавших декларации ещё в 1837 г. В белостоцком благочинии подписи были собраны практически со всех священников. Исключением были два священнослужителя, один из которых ранее был запрещён в служении. Причиной было их слабое знание православного богослужения и церковнославянского языка[17]. Впоследствии они подписали декларацию, а запрещённый ранее в священнослужении по дисциплинарным причинам Варфоломей Зубелевич стал в 1846 г. настоятелем православного прихода в Новом Дворе[18]. Не было тоже какого-либо сопротивления со стороны единственного в белостоцком благочинии базилианского монастыря в Супрасле. Все монахи подписали декларацию готовности перейти в православие. Большое влияние в этом деле на монахов оказал настоятель монастыря, Никодим Мартиновский, который уже в 1837 г. подписал данную декларацию. Во время визита в монастырь в 1834 г. Иосиф Семашко отметил, что сохранившийся иконостас в Благовещенском Соборе позволил достаточно быстро восстановить порядок восточной литургии. В 1837 г. была одслужена Литургия, во время

[17] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 3449.

[18] G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku*, Ryboły 2012, c. 973.

которой пел хор учеников монастырской школы[19]. В супрасльском монастыре пребывало семь монахом, которые были знакомы с православным богослужением и, относились благожелательно к православию. Определённым исключением был Бенедикт Филипович, управляющий делами супрасльского прихода, который однако, также был знаком с православным богослужением и не проявил активного сопротивления подписам декларацию присоединения к православию[20]. В 1838 г. Никодим Мартиновский был награждён Иосифом Семашко саном архимандрита[21]. Базилиане, как правило, представляли собой основную оппозицию церковным реформам Иосифа Семашко и сопротивлялись воссоединению с православием. Даже после официального воссоединения униатской церкви с православием некоторые бывшие базилианские монастыри продолжали саботировать распоряжения церковных властей и сохраняли преждний образ духовной жизни и литургической практики, как например в бытеньском монастыре. Базилиане не желали принимать строгой монашеской жизни, какая была свойственна православным монастырям в России. Это касалось постов (базилиане вкушали мясо), физической работы (базилиане никогда не работали физически, это было обусловленно их принадлежностью к шляхтецкому сословию) и особой позиции в обществе (орден представлял собой элиту униатской церкви). В связи с этим интерес вызывает личность настоятеля супрасльского монастыря Никодима Мартиноского, который активно внедрял реформы Иосифа Семашко в свой монастырь и смог убедить в их правильности остальных монахов. Никодим Мартиновский окончил березвецкое уездное училище в 1797 г. После вступления в 1799 г. в орден учился латинскому языку в тороканском монастыре, красноречию в Бытене, а в 1801-1806 гг. – философии и математике в Жировичах. В 1803-1810 гг. учился философии и богословию в Виленском Университете, по окончанию которого получил степень доктора философии. В 1807 г. рукоположен в сан иеромонаха. Обязанностью каждого базилианина была преподавательская деятельность. В 1806-1811 гг. Никодим Мартиновский был учителем математики и французского языков в березвецком училище. В 1811-1816 гг. Преподавал те же предметы в брестском училище. В 1818 г. получил звание профессора философии Виленского Университета. Никодим Мартиновский был настоятелем рожанского, брестского и борунского монастырей. В 1832 г. был назначен на должность настоятеля благовещенского монастыря в Супрасле[22]. Благодаря активной деятельности и авторитету

[19] Н. Далматов, *Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892, с. 416.
[20] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 3357.
[21] *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. 2 Санкт-Петербург 1883 г., с. 74.
[22] ЛГИА, ф. 634, оп. 3, д. 361.

Никодима Мартиновского как настоятеля супрасльского монастыря, монахи-базилиане этой обители без сопротивления приняли все реформы Иосифа Семашко и затем перешли в православие[23]. Только один монах, Матфей Новодворский в 1838 г. покинул монастырь под предлогом желания вернуться на родину в Галицию[24]. Никодим Мартинковский, подобно как Иосиф Семашко, вводил преобразования в своём монастыре постепенно и осторожно, но последовательно. Не было принуждения к ношению клобуков и ряс, не было также обязанности ношения бороды. Настоятель супрасльского монастыря только в 1849 г. обратился к Иосифу Семашко с просьбой о позволение носить православные монашеские облачения. В 1844 г. Никодим Мартинковский выступил с такой же просьбой для трёх иеромонахов обители[25].

Иначе складывалась ситуация в бельском благочинии, которое ввиду близости к границам Польского Королевства находилось под более сильным влиянием католической церкви и латинской культуры. Благочинный, Адам Костыцевич поинформировал духовенство о необходимости подписать декларации о готовности перейти в православие 14 июня 1838 г. в приходской церкви в Чарной Церковной, где собрались приходские священники по случаю раздачи мирра. Присутствовал 41 священник. Адам Костыцевич таким образом нарушил распоряжения Консистории, относительно способов информирования клира и сбора подписей[26]. Это осложнило сиуацию. Часть духовенства бельского благочиния (21 священник) отказалась подписывать декларацию о готовности перейти в православие и выступила в защиту унии. Это было самое значительное в литовской епархии выступление клира против готовящегося воссоединения униатской церкви с православием. Часть этой группы духовенства вскоре, однако, подписала декларации, другая часть – составила петицию монарху с просьбой защитить их веру[27]. Священники жаловались монарху

[23] Н. Далматов, *Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892, с. 416, 417.

[24] В связи с этим сомнительными представляются устоявшиеся впоследствии слухи о драматическом переживании монахами и верующими ликвидации боковых алтарей и органа из Благовещенского Собора, когда круглосуточно совершались богослужения, играл орган, а верующие неустанно молились и пели религиозные песни в храме. (Н. Далматов, *Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание*, с. 415.) Такой же легендой можно назвать историю о замурованной в стене над алтарной частью монстранции, сияние от которой проходило через штукатурку и освещало внешнюю часть алтарной стены. (J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1996).

[25] Н. Далматов, *Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историческо-статистическое описание*, с. 416, 417.

[26] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, 3449.

[27] Г. Киприянович, *Высокопреосвященнейший Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединению западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.*, Вильно 1894, с. 51.

на религиозные притеснения со стороны церковной власти[28]. Уже во второй половине августа 1838 г. первые из протестовавших священнослужителей начали подписывать декларации о присоединении к православию. Последние подписи у первоначально протестовавших были собраны в ноябре и декабре того же года[29]. Сопротивление бельского духовенство было обусловлено несколькими факторами: близость границы Польского Королевства и его влияние на жителей южной части белостоцкой области, далеко зашедшая полонизация духовенства, верующих и всей церковной жизни, влияние местной католической шляхты. Несаловажную роль в этом протесте сыграл Антоний Сосновский, бывший брестский каноник и литовский вице-официал. Известный как активный сторонник церковных реформ, который немало сделал для повышения уровня религиозной жизни униатской церкви, и обладающий несомненным авторитетом в среде духовенства. В 1838 г. Антоний Сосновский выступил против воссоединения униатской церкви с православием, что было неожиданностью для церковных властей беря во внимание его предыдущую деятельность. Возможно не без значение было его отстранение от административной работы и общественной деятельности в 1828 г. В центре протеста духовенства стоял Антоний Сосновский и двое молодых священников: Фаустин Говорский, настоятель прихода в Чижах и Антоний Паньковский, настоятель прихода в Новом Березове[30]. Помогали Антонию Сосновскому двое его викарных священников. Все, кто не подписал декларации о готовности принять православие объясняли это присягой на верность папе римскому, данной при рукоположении[31]. В результате епископ Иосиф Семашко вызвал в Жировичи шесть священников из числа неподписавших декларации. Трое настоятелей были отстранены от приходов, двое из которых прибыли в Жировичи и после безрезультатных переговоров были высланы в тороканский монастырь, в котором должны были быть изолированы от верующих.

В августе 1838 г. епископ Антоний Зубко посетил бельское благочиние и признал шестерых священников, замешанных в протест, во главе с Антонием Сосновским, особо неблагонадёжными[32]. Это было причиной вызова Антония Сосновского до Жирович о котором распорядился лично Иосиф Семашко. Литовский епископ не считал протест бельского духовенства серьёзным движением и считал, что индивидуальная работа с каждым из протестующих священников в Жировичах, в отсутсвиии

[28] РГИА, ф. 797, оп. 7, д. 23416.
[29] РГИА, ф. 824, оп. 2, д. 349.
[30] *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. 3 Санкт-Петербург 1883 г., с. 399.
[31] ЛГИА, ф. 605, оп. 1, д. 3667.
[32] I. Matus, *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach trzydziestych XIX wieku*, c. 379.

давления со стороны, приведёт к изменению их первоначального решения. При этом епископ Иосиф максимально избегал какого-либо вмешательства гражданский властей в таком деликатном вопросе.

Антоний Сосновский проигнорировал распоряжение Консистории о его приезде в Жировичи, а священники Фаустин Говорски и Антоний Паньковский самовольно покинули место своего пребывания, тороканский монастырь и вернулись на свои приходы пытаясь втянуть в свой протест прихожан[33]. Выступления прихожан имели место в Чижах и Новом Березове в октябре 1838 г. В результате Николай I 1 ноября принял решение о ссылке в костромскую губернию двух участников смуты: Антония Сосновского и Антония Паньковского. Это распоряжение произвело сильное впечатление на священников и 26 ноября Антоний Паньковский подписал требуемую декларацию. В итоге ссылка была заменена епитимьёй. Фауст Говорский также подписал декларацию о присоединении к православию, но был лишён своего прихода и перенесён на испытательный срок в другое место. В Чижи Фаустин Говорский вернулся в 1840 г. как викарий, а вновь настоятелем прихода стал в 1846 г.[34] Дольше всех сопротивлялся инициатор «Клещельской смуты» Антоний Сосновский, который был запрещён в служении, отстранён от прихода и находился несколько месяцев под домашним арестом в Белостоке и в феврале 1839 г. всё же подписал декларацию о готовности принять православие. Иосиф Семашко лично ходатайствовал у Николая I о смягчении наказания и разрешении Антонию Сосновскому вернуться для постоянного проживания в Клещеле. В 1840 г. Антоний Сосновский вновь стал настоятелем клещеловского прихода уже как православный священник, оставаясь им до своей смерти в 1852 г. Осталось его завещание, в котором сохранилось очень важное свидетельство Антония Сосновского о самом себе и своей вере: «охотно умираю в лоне святой православной церкви»[35]. Несмотря на свой первоначальный протест Антоний Сосновский был, с уверенностью, человеком, который не был бы в состоянии пойти против своей воли и стать православным настоятелем клещеловского не будучи православным по убеждениям.

Преодорление протеста бельского благочиния обошлось без вмешательства гражданской власти. Председатель Духовной Консистории, Антоний Тупальский, согласно с распоряжением епископа Иосифа Семашко, просил губернатора не использовать средств принуждения

[33] *Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. 3, Санкт-Петербург 1883 г., с. 398, 399.
[34] G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku*, с. 651.
[35] П. Бобровский, *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, „Литовские Епархиальные Ведомости", № 11/1890, с. 83.

в происходящих процессах[36]. Крестьяне, которые брали участие в выступлениях (которые ограничивались недопущением в церкви новых настоятелей и укрыванием ключей отхрамов) не понесли существенного наказания. Власти ограничились в их случае устным внушением. Священники, отстранённые от приходов, в большинстве вернулись на свои места. Распоряжение монарха о ссылке двух священнослужителей: Антония Сосновского и Антония Паньковского, не вступило в силу и им обоим представили возможность остаться в качестве священнослужителей в бельском благочинии. Определённую роль в протесте бельского клира сыграло латинское духовенство и местная католическая шляхта, как впоследствии подтвердило следствие по делу выступлений крестьян в приходах Чижи и Ново Березово[37].

К моменту официального окончательного воссоединения униатской церкви с православием всё духовенство белостоцкой области подписало декларации о готовности перейти в православие. Первые годы после воссоединения подтвердили искренность этих деклараций. Рецидива унии не произошло, а верующие всё более себя осознавали представителями именно православной, восточной традиции. Причиной волнений в бельском благочинии были распростряняемые активными противниками воссоединения извне слухи о неминуемом ограничении свободы, лишения священников мест, замене всего приходского духовенства священниками из России, запрете всех традиций и обычаев, а за нарушение запрета неизбежности ссылки вглубь России. Самые большие опасения вызывало именно замещение духовенства новыми клириками и изменения всех обычаев и традиций. Вопросов, связанных с вероучением и православной литургической традицией никто из протестующих н ставил. Крестьяне в Чижах и Новом Березове выступали против замещения своих настоятелей, священники также, преимущественно, опасались за свои места.

В 1839 г. в лоно православия вернулось около полутра миллионов униатов. В литовской епархии униатов было 850 тыс., в Гродненской Губернии – около 500 тыс., в Белостоцкой Области – около 65 тыс. Воссоединение произошло в спокойной атмосфере, без особых торжеств и манифестаций. Важно было подчеркнуть, что это было естественным процессом. В том же 1839 г. Иосиф Семашко распорядился не давать при крещении детей латинских имён. Была, также, ликвидирована практика утверждения священников гражданскими властями. Это касалось, прежде всего, членов Духовной Консистории, благочинных и настоятелей приходов). 8 июня 1839 г. Иосиф Семашко в рапорте обер-прокурору Протасову

[36] С. Токць, *Барадзьба вернікау-униатау Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.)*, [в:] *Брэсцкай царкоунай уніі 400. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі*, Брэст 1997, с. 55.

[37] М. Морошкин, *Воссоединение унии. Исторический очерк*, „Вестник Европы”, № 4, 1872, с. 561.

написал о том, что всё духовенство белостоцкой области является благонадёжным.

В настоящее время регион Польши, Подлясье, который в XIX в. покрывался с Белостоцкой Областью, является неофициальным центром православия. Здесь представленно наибольшее количество приходов, монастырей, благотворительных и общественных организаций православной Церкви и церковных братств. Что особенно важно, память о церковной унии в сознании верующих остаётся негативной. Уния воспринимается как историческая драма, которая была угрозой православию на этих землях. Сегодня верующие отождествляют себя с православием, оценивая унию как явление глубоко чуждое и неприемлемое. В определённой степени это наследие митрополита Иосифа Семашко. Его особым служением было возрождения православия на землях бывшего Великого Княжества Литовского и сегодняшнее присутствие православия на Подлясье, равно как и в Белоруссии и в Литве, является плодом жизни первого, после продолжительного перерыва, православного литовского архиерея, объединившего под своим омофором всех восточных христиан бывшего Великого Княжества Литовского.

Библиография

Источники

Lietuvos valstybes istorijos archivas (ЛГИА), ф. 605, оп. 1, д. 2495, 3373, 2495, 2036, 3449; ф. 634, оп. 1, д. 3, 4, 58, 60; ф. 634, оп. 3, д. 361.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (РГИА), ф. 797, оп. 7, д. 23416; ф. 823, оп. 3, д. 1508; ф. 824, оп. 2, д. 349.

Литература

Бобровский Павел Осипович, *Антоний Юрьевич Сосновский старший соборный протоиерей*, [в:] „Литовские Епархиальные Ведомости”, № 21/1890.

Далматов Николай, *Супрасльский Благовещенский Монастырь. Историко-статистическое описание*, Санкт-Петербург 1892.

Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора, т. 2 Санкт-Петербург 1883 г.

Киприанович Григорий Яковлевич, *Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.*, Вильно 1894.

Морошкин Михаил Яковлевич, *Воссоединение унии. Исторический очерк*, „Вестник Европы”, № 4, 1872.

Токць Сергий, *Барадзьба вернікау-униатау Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.)*, [в:] *Брэсцкай царкоунай уніі 400. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі*, Брэст 1997.

Matus Irena, *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach trzydziestych XIX wieku*, Białystok 2013.

Maroszek Józef, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1996.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596-1918)*, [в:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, Lublin 1999.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.

Sosna Grzegorz, Troc-Sosna Antonina, *Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX-XXI wieku*, Ryboły 2012.

ФЕОФАН КИРИЛЮК

Священник Мануил Немечек как волынский епархиальный миссионер (1891-1901)

Słowa kluczowe: ks. Manuel Nemeczek, diecezja wołyńska
Keywords: priest Manuyil Nemyechek, Volyn eparchy

Streszczenie

Ksiądz Manuel Nemeczek jako misjonarz diecezjalny Wołynia (1891-1901)

Artykuł odnosi się do pierwszego oficjalnego misjonarza diecezjalnego w historii Wołynia – księdza Manuela Nemeczka, który piastował to stanowisko od 1891 do 1901 roku. Koloniści czescy zaczęli masowo osiedlać się na terenie Wołynia w drugiej połowie XIX wieku. Z tego powodu, jako rodowity Czech, o. Manuel najlepiej nadawał się do tego zadania. W ciągu dziesięciu lat służby w diecezji wołyńskiej Nemeczek odniósł wielki sukces misyjny wśród rodaków, który stał się podstawą dalszego rozwoju tej diecezjalnej misji dla innych ludzi.

Abstract

Priest Manuil Nemechek as a Volyn diocesan missionary (1891-1901)

The article refers to the first official eparchial missionary in the history of Volyn region − priest Manuyil Nemyechek, who has been holding this position from 1891 to 1901. At that time, the main missionary efforts in Volyn region were aimed at reunification with Orthodoxy of the Czech colonists, who began settling massively on the territory of Volyn region in the second half of the 19th century. Therefore, as a native of the Czech Republic, Father Manuyil was best suited for this task. During ten years of his service in Volyn eparchy, Nemyechek managed to achieve great missionary success among his compatriots, which became the bedrock for other people to further develop this eparchial mission.

[1] Архимандрита Феофан Кирилюк, настоятел Свято-Покровського храму в Луцьку.

В конце XIX столетия основная миссионерская деятельность Волынской епархии была сосредоточена вокруг чехов, которые во множестве поселились на Волыни во второй половине века. Оценивая значимость миссии среди этой народности, Волынский епископ Модест (Стрельбицкий) с просьбой учредить штатную должность миссионера Волынской епархии с первостепенной обязанностью руководить делом воссоединения с Православной Церковью чехов обращался в Святейший Синод в декабре 1889 и октябре 1890 годов. В Синоде, рассмотрев прошение, приняли положительное решение, вследствие чего 14 марта 1891 года в Волынской епархии была учреждена должность епархиального миссионера.

Утвердить подходящую кандидатуру на указанную должность Синод разрешил правящему архиерею. Заметим, что в посланном в Санкт-Петербург рапорте владыка Модест упоминал о личной просьбе престарелого священника Каллиста Метельского, который ранее занимался воцерковлением чешских переселенцев на Волыни, освободить его от этого послушания. Именно поэтому архиерей просил не только установить официальную миссионерскую должность, но и заместить ее подходящим лицом[2].

Представ перед необходимостью решить вопрос о епархиальном миссионере на месте, архиерей, учитывая культурные и национальные особенности чехов, нашел полезным избрать на должность лицо из этнических чехов. Такая возможность вскоре представилась, ибо 31 мая 1891 года на имя Волынско-Житомирского епископа Модеста было подано прошение диакона Мануила Немечека, желающего занять должность епархиального миссионера для работы с чехами. А уже 5 июня владыка Модест одобрил эту кандидатуру[3].

Эммануил Матвеевич Немечек родился 12 февраля 1858 года в селе Вырава Кралевоградецкого уезда современной Чехии в семье начальника сельского народного училища. На другой день от рождения мальчик был крещен в местной римско-католической церкви. В 1877 году Эммануил окончил курс классической гимназии в городе Градец-Кралове. Затем он обучался на философском факультете Пражского университета, который окончил в 1881 году. По результатам государственных экзаменов в 1885 году Немечек получил звание преподавателя классической филологии, а в период с 1882 по 1887 год состоял учителем древних языков. Хорошие умственные способности позволили молодому человеку, кроме специального, приобрести еще и начальное богословское образования, что определенно указывает на его интерес к вопросам религии.

[2] Государственный архив Житомирской области (далее: ГАЖО), ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 1-2.
[3] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 5.

В 1887 году Эммануил Немечек отправился в Россию с целью слушания в Императорском Московском университете лекций по богословию, русскому языку и литературе[4]. В Москве Немечек близко познакомился с Православием и принял важнейшее в своей жизни решение присоединиться к Православной Церкви, в которой нашел истину. Чин присоединения состоялся 8 апреля 1889 года в московском храме в честь Гребневской иконы Богородицы на Лубянской площади. При этом воссоединенному было нареченно близкое по звучанию православное имя Мануил[5].

Прослушав курс лекций в Москве, Мануил Немечек решил получить высшее богословское образование. После соответствующего прошения в правление Киевской духовной академии, на основании 115-го пункта академического устава, ученый совет КДА предоставил Немечеку возможность изучать тут богословские дисциплины на протяжении 1889/1891 учебных годов. За два года, проведенных в Киеве, Мануил Матвеевич очень хорошо потрудился в богословском познании, о чем свидетельствуют его итоговые оценки: Священное Писание Нового Завета, история и разбор западных исповеданий, гомилетика – «отлично»; догматическое богословие, нравственное богословие, церковное право, пастырское богословие, общая церковная история, церковная археология и литургика – «очень хорошо». Поведение студента Немечека было оценено как «отличное»[6].

За время обучения в Киеве в жизни будущего Волынского миссионера случились важные события. Во-первых, 13 января 1891 года Мануил Немечек в Никольском храме на Подоле был повенчан с девицей Анной Иосифовной Дворжак, которая тоже происходила из чехов[7] на обор.]. А через десять дней Мануил Немечек, имея почти 33 года от роду, в присутствии представителей Киевского губернского правления принял присягу на верность русского подданства[8]. Наконец, 17 февраля того же года состоялась диаконская хиротония Немечека, которую совершил ректор КДА епископ Каневский Сильвестр (Малеванский)[9].

Как раз оканчивая обучения в Киеве, диакон Мануил и подал уже упомянутое прошение о назначении на вакантную должность миссионера Волынской епархии, горячо желая проводить пастырскую деятельность среди соотечественников. Одобряя кандидатуру Немечека, правящий архиерей сразу же предложил ему принять священническое рукоположение, которое сам и совершил 7 июня 1891 года. Интересно, что к руко-

[4] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 14.
[5] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 13.
[6] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 10.
[7] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 15.
[8] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 11.
[9] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 12.

положению ставленника подводил настоятель Милецкого мужского монастыря Волынской епархии архимандрит Герман[10].

Фактически сразу же после хиротонии отец Мануил приступил к своим миссионерским обязанностям. Тут отметим, что при назначении на должность подразумевалась также и его работа с сектами, однако последние в конце XIX столетия проявляли себя на Волыни еще не очень активно, поэтому большая часть известной нам деятельности Немечека сосредоточилась вокруг чехов, хотя при возможности он старался обратить к истине и немецких колонистов. Так, уже в июле 1891 года трудами отца Мануила к Православной Церкви присоединена семья, состоящая из евангельского баптиста и лютеранки. Таинства Миропомазания, Исповеди и Причащения епархиальный миссионер совершил над ними 25 июля в Житомирском кафедральном соборе на немецком языке[11].

О том, что первые миссионерские опыты отца Мануила имели успех в глазах епархиального начальства, свидетельствует и награждение его на праздник Покровы Пресвятой Богородицы 1 октября 1891 года набедренником. Хотя, конечно, плоды усилий Немечека не всегда ощущались с первого раза, что естественно в миссионерской работе. Например, в августе 1892 году отец Мануил посещал чешские поселки Овручского уезда – Марвятин, Кужель, Межилиски, Залесье и Рудня Базарская. В каждом из них были проведены беседы, но ожидаемого результата они не принесли. Одной из основных причин медлительности тамошних чехов в принятии Православия, как оказалось, стало распространение словаками сплетен о православной вере, которые больше выглядели как нелепая глупость, но многими все же принимались. Повторное посещение указанных поселков отец Мануил совершил в конце января 1893 года. В этот раз ему удалось достичь положительного результата, в результате чего к Православию были присоединены 152 человека[12].

Существенную пользу в деле миссии отцу Мануилу оказало знание иностранных языков. В сентябре 1895 года владыка Модест поручил епархиальному миссионеру ознакомиться с содержанием распространяемых среди немцев-колонистов брошюр на немецком языке. В общей сложности Немечеком было проработано семь брошюр, изданных Международным обществом трактатов, и 24 номера базельской газеты «Gerola der Wahrheit und Prophetischer Erklarer». В ходе прочтения миссионеру удалось установить, что все упомянутые издания содержат учение

[10] ГАЖО, ф. 1, оп. 24, д. 368, л. 16-17.

[11] *Копия рапорта епархиального миссионера, священника Мануила Немечека от 26 июля 1891 года, на имя Его Преосвященства, Преосвященнийшего Модеста, Епископа Волынского, о присоединении им к православию одного лютеранского семейства* „Волынские епархиальные ведомости", 1891, № 24 (ч. оф.), с. 574.

[12] *Отчет о поездке священника Мануила Немечека в чешские поселки Овручского уезда и присоединении им 152 лиц, жителей тех поселков* „Волынские епархиальные ведомости", 1893, № 8 (ч. оф.), с. 180-191.

адвентистов. В рапорте на имя архиерея отец Мануил предложил подробный разбор и опровержение предлагаемых вероучительных аргументов. В итоге владыка Модест распорядился подготовить к губернатору и обер-прокурору Синода обращения с просьбой запретить рассылку упомянутых изданий в Волынской губернии[13].

Знание языков и филологическое образование также помогли отцу Мануилу осуществить один из самых важных и значимых миссионерских проектов на Волыни: на чешский язык были переведены книги Священного Писания и богослужебная литература. К сожалению, пока не удалось найти оригинальных переводов Немечека, чтоб уточнить, что именно он перевел. Однако из рапорта одного из более поздних волынских миссионеров известно следующее: «Священником Мануилом Немечеком книги Священного Писания и богослужебные книги переведены были с церковно-славянского на чешский язык и эти православные церковно-богослужебные книги и Евангелия на чешском языке приобретались в свое время многими православными чехами»[14]. Следует уточнить, почему в документе акцентируется внимание на православном происхождении указанного перевода. Дело в том, что в процессе миссионерской деятельности, направленной против рационалистических сект в чешской среде, у пропагандистов была изъята литература сектантского содержания, а вместе с этим и переводы Священного Писания на чешский язык. Сложно определить, какой именно перевод имелся ввиду, однако в данных условиях он был воспринят как нежелательный к употреблению среди православных чехов.

Важным трудом отца Мануила стали подготовка и издание «Православного календаря для русских чехов», где был предложен русский и чешские тексты параллельно. Календарь, имевший большую популярность среди чехов, был напечатан во второй половине 1890-х годов в типографии Киевского Императорского университета Святого Владимира.

Помимо указанного, следует отметить также и проповеднический талант отца Мануила. Свободно говоря на чешском языке, он стремился вкладывать в сердца соотечественников новые для них истины Православия. Вот что вспоминал сотрудник Немечека тоже чешский священник Антоний Гейда: «Непреложность православной веры, ее родство славянской душе, пагубность католичества и реформатства – вот главные идеи, обеспечившие успех проповедям о. Мануила»[15]. Часть проповедей о. Мануила была опубликована в 1892 году в Житомире отдельным сборником

---

[13] *Копия рапорта на имя Его Высокопреосвященства свящ. Мануила Немечека, от 20 сентября за № 76, о вредности для православия брошюр, издаваемых, так называемыми «адвентистами седьмого дня»* „Волынские епархиальные ведомости”, 1895, № 29 (ч. оф.), с. 716-719.

[14] ГАЖО, ф. 1, оп. 26, д. 113, л. 145 v.

[15] *Чехи на Волыни* „Волынские епархиальные ведомости”, 1916, № 21(ч. неоф.), с. 199-203.

под названием «Несколько слов, поучений и бесед». Выпуск сборника был приурочен празднованию 900-летия учреждения епископской кафедры на Волыни.

Важной заботой Волынской епархии было устроение новых православных храмов в тех местах, где селились чехи. Правящий архиерей Волынской епархии лично обращался в Святейший Синод с ходатайством о финансировании, благодаря чему были построены храмы в Гульче, Крошне, Квасилове и других местах Волыни. Освящение таких церквей в епархии старались произвести как можно торжественнее, часто с привлечением архиерея. Естественно, в большинстве случаев деятельное участие в подобных празднованиях принимал и отец Мануил[16].

В 1898 году, когда открывался самостоятельный приход в чешском поселке Крошня возле Житомира, священник Мануил Немечек подал правящему архиерею прошение о назначении его настоятелем Крошненского прихода (до этого он не имел отдельного места служения) с оставлением на должности Волынского епархиального миссионера до того времени, пока не будет учреждена должность второго волынского миссионера по чешским делам[17]. Тут имеются ввиду имеющиеся в епархии планы разделения миссионерских обязанностей на два лица: первый миссионер должен был заниматься сектантским направлением, а второй – чешским. Именно на чехах отец Мануил в будущем планировал сосредоточить свою миссионерскую деятельность.

Примечательно, что Немечек оказался не единственным желающим занять новоустроенный приход – кроме него еще шесть священнослужителей епархии и один псаломщик направили архиерею подобные прошения. Все эти просители аргументировали свое желание служить в Крошне предполагаемым улучшением их материального положения[18]. Однако архиепископ Модест хорошо понимал, что лучшей кандидатурой для чешского прихода в Крошне станет этнический чех. А поскольку Крошня находилась совсем близко от Житомира (теперь она вошла в черту города), что позволяло миссионеру оставаться в постоянной досягаемости от епархиального центра, владыка посчитал, что Немечек вполне может занять должность, и назначил его на этот приход 31 декабря 1898 года.

Известно, что отцу Мануилу с успехом удавалось совмещать приходское и миссионерское послушания, как утверждал упоминаемый уже священник Антоний Гейда: «Сосредоточивая миссионерскую деятельность главным образом на своем приходе Крошне, о. Немечек уделял, при

[16] *Торжество освящения новой церкви в чешском поселке Квасилове и двадцатипятилетний юбилей основания сего поселка. Мануил Немечек, свящ.* „Волынские епархиальные ведомости”, 1896, № 6 (ч. неоф.), с. 230-245.
[17] ГАЖО, ф. 1, оп. 26, д. 2111, л. 1.
[18] ГАЖО, ф. 1, оп. 26, д. 2111, л. 2-9.

этом, немало внимания также и другим чешским колониям и поселкам»[19]. Тут отметим, что после назначения отца Мануила в Крошню епархиальным начальством были наконец разделены миссионерские обязанности и противосектантским миссионером стал священник Василий Левицкий[20].

И все же, с распределением обязанностей между двумя миссионерами ясно пока не все, ибо сохранилось интересное свидетельство о поездке отца Мануила в начале декабря 1900 года, то есть уже после разделения, в Луцкий уезд для подавления тамошних баптистских очагов. Тогда он вначале посетил село Романов, где в воскресной проповеди в конце Литургии обратился к прихожанам с соответствующим наставлением, а вечером того же дня в школьном здании поселка Копче состоялась публичная лекция для всех желающих с разбором ошибочности баптистского учения. По ходу выступления у миссионера возникла живая дискуссия с молодым человеком, увлекающимся баптистскими взглядами. Очевидно, она завершилась в пользу православного священника, ибо тот рапортовал: «Один юноша, которого священник Феодот Червинский сердечным увещанием успел вернуть на путь истины, подошел ко мне и в самых теплых словах высказал свою радость, над тем, что он больше не принадлежит к штундобаптистам»[21].

Хотя подобных свидетельств в нашем распоряжении не так много, как примеров работы с чехами, все же можно утверждать, что до официального разделения миссионерских должностей Немечек уделял внимание борьбе с сектами. В случаях появления лжеучений в разных частях епархии он посещал зараженные места, проводя общественные диспуты с представителями лжеучений или просто читая публичные лекции, в которых подробно разбирал несостоятельность аргументов сектантов.

Миссионерская деятельность отца Мануила была связана не только со многими хлопотами, но нередко приносила ему и незаслуженные оскорбления, о чем тоже умолчать нельзя. Прискорбный случай произошел, например, в селе Малин Дубенского уезда, где 23 января 1901 года Немечек при посещении выборов сельского старшины в присутствии знатных чехов испытал на себе неуважительное отношение мирового посредника. В этом селе еще в 1888 году местные чехи составили уговор о преобразовании сельской школы в одноклассное народное училище на пособие от казны в 250 рублей. Хотя школьный инспектор пообещал такую денежную помощь, крестьяне тщетно прождали его двенадцать лет. Все это время школьное дело в Малине велось плохо и дошло до того, что осенью 1900 года учебный год не начался из-за отсутствия учителя. На

[19] *Чехи на Волыни* „Волынские епархиальные ведомости", 1916, № 21(ч. неоф.), с. 199-203.
[20] ГАЖО, ф. 1, оп. 26, д. 2025, л. 46.
[21] *Беседа Волынского епархиального миссионера свящ. Мануила Немечека с баптистами и штундистами о вере* „Волынские епархиальные ведомости", 1901, № 7 (ч. оф.), с. 188-192.

просьбу чехов прислать его инспектор ответил, что учителя не будет, пока те не начнут платить на содержание школы по 150 рублей в год. В результате всего этого чешская община разочаровались в идеи народного училища, открыто выражая Немечеку свое неудовольствие. Желая поддержать чехов, 1 декабря 1900 года отец Мануил посетил село, порекомендовав местным жителям устроить вместо государственного народного училища школу грамоты, находящуюся под опекой Церкви. Епархиальный миссионер помог тогда крестьянам составить черновик прошения на имя правящего архиерея. Однако мировой посредник, узнав об этом, не только запретил волостному писарю вносить какие-либо приговоры чехов в волостную книгу, но и пригрозил старосте семидневным арестом, всем хозяевам-чехам – денежным штрафом, а самого отца Мануила публично унизил. Хорошо понимая, что такое пренебрежительное отношение чиновника может плохо повлиять на авторитет миссионера среди чехов, приобретенный Немечеком десятилетием трудной работы, последний посчитал нужным обратиться к архиерею, дабы тот донес о произошедшем губернатору не из-за своей личной обиды, а ради дела миссии[22].

Десять лет Мануил Немечек неутомимо трудился на миссионерском поприще в Волынской епархии. Однако, всесторонне образованный, по специальности педагог, он стремился к такой деятельности, которой мог бы максимально послужить Церкви своей богатой ученой эрудицией. Именно поэтому 27 июня 1901 года состоялось решение Святейшего Синода, согласно которого Волынский епархиальный миссионер и член Волынского епархиального училищного совета, священник церкви села Крошня Житомирского уезда протоиерей Мануил Немечек был назначен на должность епархиального наблюдателя церковно-приходских школ Оренбургской епархии с увольнением от занимаемых должностей на Волыни и причислением к Оренбургскому кафедральному собору сверх штата[23].

Будучи клириком Оренбургской епархии, отец Мануил, кроме послушания наблюдателя церковно-приходских школ, занимался и другой пастырской деятельностью. В частности, он был действующим членом епархиального Общества оказания помощи нуждающимся ученицам женского училища. Оставаясь практикующим миссионером, Немечек входил в состав Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества, а также – в состав епархиального братства миссионерского уклона в честь архистратига Михаила.

---

[22] ГАЖО, ф. 1, оп. 29, д. 300, л. 1-3.

[23] *О перемещении Волынского епархиального миссионера на должность наблюдателя церковно-приходскими школами Оренбургской епархии* „Волынские епархиальные ведомости”, 1901, № 22, с. 628.

В 1911 году отец Мануил переехал из Оренбургской епархии в Казань. Сведений о его деятельности в Казанской епархии удалось найти немного. Единственное, что известно на момент 1916 года, это то, что Немечек исполнял послушание заведующего церковно-учительской школой города Казани. Последнее упоминание о протоиерее Мануиле Немечеке находим в списке награжденных орденом св. Владимира 4-й степени, что случилось 6 мая 1916 года за службу по епархиальному ведомству.

После переезда Немечека в Волынской епархии уже не было отдельного миссионера для работы с чехами, а осталась только одна должность епархиального миссионера. Что касается самих чешских переселенцев, то к этому моменту в их среде уже насчитывалось достаточно священников-чехов, которые были в состоянии проводить миссионерскую работу. Безусловно, успехи их миссии среди соплеменников во многом были предопределены пастырской деятельностью отца Мануила, труды которого стали надежным фундаментом, на котором строились миссионерские успехи его преемников, ведь нельзя забывать, что именно Немечек стал первым официальным миссионером в истории Волынской епархии, отдав этому делу десять лет жизни. Поэтому без преувеличения можем назвать протоиерея Мануила Немечека одним из выдающихся православных пастырей Волыни конца XIX – начала XX века, а пример его миссионерской деятельности не утратил актуальности и сегодня.

Библиография

Источники

Беседа Волынского епархиального миссионера свящ. Мануила Немечека с баптистами и штундистами о вере, „Волынские епархиальные ведомости", 1901, № 7 (ч. оф.), с. 188-192.

Государственный архив Житомирской области (ГАЖО): ф. 1, оп. 24, д. 368.

Государственный архив Житомирской области: ф. 1, оп. 26, д. 113; 2025; 2111.

Государственный архив Житомирской области: ф. 1, оп. 29, д. 300.

Копия рапорта епархиального миссионера, священника Мануила Немечека от 26 июля 1891 года, на имя Его Преосвященства, Преосвященнийшего Модеста, Епископа Волынского, о присоединении им к православию одного лютеранского семейства, „Волынские епархиальные ведомости", 1891, № 24 (ч. оф.), с. 574.

Копия рапорта на имя Его Высокопреосвященства свящ. Мануила Немечека, от 20 сентября за № 76, о вредности для православия брошюр, издаваемых, так называемыми «адвентистами седьмого дня», „Волынские епархиальные ведомости", 1895, № 29 (ч. оф.), с. 716-719.

О перемещении Волынского епархиального миссионера на должность наблюдателя церковно-приходскими школами Оренбургской епархии, „Волынские епархиальные ведомости", 1901, № 22 (ч. оф.), с. 628.

Отчет о поездке священника Мануила Немечека в чешские поселки Овручского уезда и присоединении им 152 лиц, жителей тех поселков, „Волынские епархиальные ведомости”, 1893, № 8 (ч. оф.), с. 180-191.

Торжество освящения новой церкви в чешском поселке Квасилове и двадцатипятилетний юбилей основания сего поселка. Мануил Немечек, свящ., „Волынские епархиальные ведомости”, 1896, № 6 (ч. неоф.), с. 230-245.

Чехи на Волыни, „Волынские епархиальные ведомости”, 1916, № 21(ч. неоф.), с. 199-203.

ПАВЕЛ БОЧКОВ

Протопресвитер Павел Пащевский и его Украинский Наперсный крест на георгиевской ленте «За зимний поход и бой»

Słowa kluczowe: Krzyż pektoralny, Ukraińska Republika Ludowa, Ukraina, Armia Ukraińskiej Narodowej Republiki, Protoprezbiter Pawło Paszczewski

Keywords: a pectoral cross, the Ukrainian People's Republic, Ukraine, Army of the Ukrainian National Republic, archpriest Paul Paschevsky

Streszczenie

Protoprezbiter Paweł Paszczewski i jego ukraiński krzyż pektoralny na wstążce św. Jerzego za udział w zimowej kampanii wojennej

Artykuł opowiada o mało znanej nagrodzie dla duchowieństwa wojskowego czasów Ukraińskiej Republiki Ludowej – krzyżu pektoralnym na wstążce św. Jerzego za udział w kampanii wojennej w latach 1919-1920, który został przyznany słynnemu naczelnemu kapłanowi armii UNR, protoprezbiterowi Pawłowi Paszczewskiemu.

Abstract

Protopresbyter Paul Pashchevsky and his Ukrainian Pectoral Cross on the St. George Ribbon for participating in the winter war campaign

The article tells the story of a little-known award for military clergy, the Ukrainian People's Republic – Pectoral cross on St. George's Ribbon for participation in the war company in 1919-1920, which was awarded to the famous chief priest of the UNR army, proto-presbyter Paul Paschevsky.

[1] Свящ. Павел Владимирович Бочков, доктор богословия, доктор теологии, к.ю.н., профессор кафедры теологии и христианской коммуникации Межрегиональной Академии управления персоналом. Priest Pavel Vladimirovich Bochkov Doctor of Theology, Ph.D. in Law, Professor at the Department of Theology and Christian Communication Interregional Academy of Personnel Management.

Современная наградная система в как в Православной Церкви Украины, так и в Украинской Православной Церкви преизобилует массой различных наград, орденов и знаков, учрежденных в память того или иного святого, особо потрудившегося на церковной ниве, послужив делу спасения и проповеди Слова Божьего. Многие знают, что в прошлом, в Синодальный период, в Русской Церкви существовала практика награждения православного военного духовенства за особые воинские заслуги особым наперсным крестом, носимым в знак особой чести на георгиевской ленте[2]. Однако и сейчас, в век стремительного развития информационных технологий, возможно, не все знают, что славная традиция ношения особенно отличительных наперсных крестов в Украине имеет свою, собственную историю и наследие, лишь отчасти перенявшее подобную практику от дореволюционной Русской Православной Церкви.

В наше секулярное время, время отпадения от духовных ценностей, которыми жили наши благочестивые предки, время регресса и падения нравов, уже мало кто вспоминает воинскую славу и горение духа, искренность веры и победы над самими собой, над врагами Отечества, тех, кто оставил нам в наследие ту землю, на которой мы живем сегодня. Забываем тех, кто чрез горнила страданий и гонений на народ, пронес живой огонь православной истинной веры, от которой теперь и мы греемся и стараемся дарить его тепло ближним и дальним.

Время испытаний и борьбы для множества верных сынов Отчизны наступили в смутное время I Мировой войны и последовавшей за ней кровопролитной гражданской войны. По всей территории, на осколках безжалостно терзаемой внутренними и внешними врагами Российской Империи, стали возникать очаги сопротивления страшной красной коммунистической и нехристианской по своей сути чуме. В Украине, на борьбу против рабства красному молоху, восстало молодое Украинское государство – Украинская Народная Республика, сумевшая возродить почти забытую историю самобытного украинского народа, вспомнить славу предков, прославленных казаков – запорожцев.

Активно приступив к формированию своей государственности, была стремительно проведена работа по укреплению вооруженных сил нового государства. На основе бывшего 34-го армейского корпуса Русской Императорской Армии, в 1917 году, генералом Павлом Скоропадским, с помощью неравнодушных патриотов-офицеров был создан Первый Украинский Корпус. Уже в сентябре 1917 года на основе 6-го российского

[2] С. Вугулкин, *Золотой наперсный крест на георгиевской ленте,* [в:] *Екатеринбургский епархиальный Информационно-издательский центр*, Екатеринбург 2016.

армейского корпуса был сформирован 2-й Сечевой Запорожский Корпус[3] под командованием генерал – лейтенанта Г. И. Мандрика[4], впоследствии, продолжившего свою борьбу с коммунизмом в рядах Армии адмирала Колчака. В дальнейшем, были созданы еще несколько подразделений, отличительной чертой которых было наследование казачьим запорожским традициям. Зимой 1917-18 гг., некоторые из этих частей принимали участие в боях против большевистских войск на Левобережной Украине и при обороне Киева. К сожалению, на национальном и исконно-православном принципе были построены далеко не все формирования, и из 16 дивизий Армии УНР многие были разбиты большевистскими войсками, причем среди тех частей, где наблюдалось отсутствие полковых украинских священников и патриотов-командиров, наблюдалась большая деморализация и распространение коммунистической пропаганды. В марте-апреле 1918 года Армия УНР насчитывала в своих рядах приблизительно 15 тысяч человек личного состава, при этом, имея 60 артиллерийских орудий и 250 пулеметов.

В ноябре 1918 года, вовремя антигетманского восстания, Армия УНР состояла из Отдельного отряда сечевых стрельцов, Запорожского корпуса Армии Украинской Народной Республики, отдельных частей «Серой» дивизии, дивизии сердюков и повстанческих отрядов. Всего же Армия УНР достигала уже 100 тысяч человек, но после пяти месяцев изнурительной войны с войсками большевиков, в строю осталось лишь 30 тысяч бойцов. Несмотря на тяжелые потери, дух армии не был сломлен, и весной 1919 года Армия УНР была реорганизована, а 11 дивизий сведены в 5 самостоятельных боевых групп. В состав Армии УНР входили также повстанческое формирование «Запорожская Сечь», бывшего подполковника Русской императорской Армии, атамана Юхима Божка[5] и другие повстанческие отряды украинских патриотов.

Время особенно тяжелых испытаний наступил в период первого зимнего похода Армии УНР 1919-1920 гг., когда в составе боевой группы было около 10 тысяч военнослужащих, из которых назад возвратилось лишь 2 680 солдат и офицеров. В ноябре 1920 года, после тяжелых и ожесточенных боев с большевистскими силами, Армия УНР была вынуждена покинуть родную землю и, перейдя реку Збруч, являющуюся притоком Днестра, была интернирована польскими правительственными войсками. Вместе с интернированными украинскими частями находилось

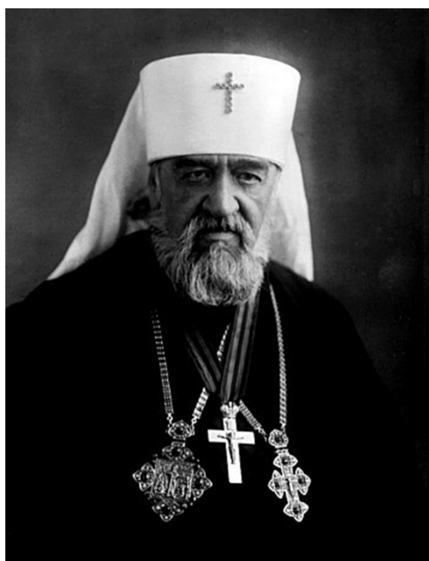
[3] Я. Тинченко, *Армии Украины 1917-1920 годов*, Москва 2002; Я. Тинченко, *Новітні Запоржці. Війська Центральної Ради, березень 1917 – квітень 1918: науково-популярне видання,* Київ 2010, с. 5.

[4] М. Р. Литвин, К. Е. Науменко, *Збройні сили України першої половини XX ст. Генерали і адмірали*, Львів-Харків 2007, с. 131.

[5] Ibidem, с. 45.

немало и полковых священников, перенесших все тяготы походов вместе со своей паствой.

Лишь в последние годы внимание историков и исследователей отечественной фалеристики, обратилось к системе церковных наград того времени. И в частности, наград для военного духовенства, ведь искренние пастыри всегда вставали рядом с воином, хранителем свободы Отчизны, ее воли и духовных ценностей. В последние годы опубликовано немало фотографий русского военного духовенства получившего в качестве награды, наперсный крест на георгиевской ленте[6]. Данную награду, за отличную храбрость, проявленную духовенством в различных войнах, вручалась около 200 лет, с момента учреждения Ордена святого Георгия.

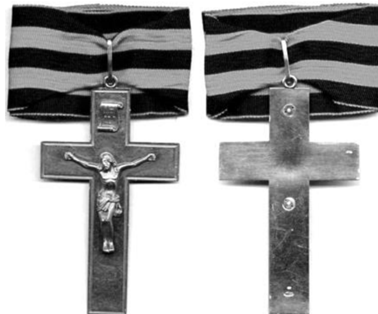


митрополит Нестор (Анисимов)



протопресвитер Георгий Шавельский





Наперсные кресты на георгиевской ленте

[6] К. Капков*, Георгиевские отличия священников. Монеты и Медали*, 2016.

В истории Украинской Народной Республики и ее славной Армии, и украинские православные пастыри, служившие полковыми священниками, пребывая в трудностях и невзгодах, в поражении и победе вместе со своей паствой, воинами молодой Украинской Народной Республики, достойно неся свой пастырский крест, удостоились ношения наперсных крестов на георгиевской ленте. Сам крест внешне имел сходство с аналогичной наградой, орденом Железного Креста УНР. Сам орден был установлен и утвержден 19.10.1920 г. Главным Атаманом войск УНР Симоном Петлюрой для всех участников Первого Зимнего Похода (6.12. 1919 – 06.05.1920)[7] под командованием генерала Михаила Омельяновича-Павленко[8]. Данный орден стал единственной наградой, появившейся в украинских армиях в период гражданской войны. Примечательно, что саму награду вручали уже после ухода армии УНР на польскую территорию, – в начале 1921 года[9].

В частности, наперсным крестом «За Зимний поход и бои» удостоились главный священник Армии Украинской Народной Республики протопресвитер Павел Григорьевич Пащевский, и полковник армии УНР, в начале 1920-х годов принявший священный сан в Польской Православной Церкви, протоиерей Михаил Кузьмич Павловский. Весьма примечательно, что данный крест, унаследовав практику ношения его на георгиевской ленте от Русской Церкви, имел посредине вместо Распятия ромб, в центре которого был как бы распинаемый символ свободы, надежды и веры гонимого украинского народа – Тризуб. Точно такой же знак был и на Ордене Железного Креста Армии УНР, который вручался лишь самым достойнейшим солдатам и офицерам Армии, показавшим отличную храбрость и отличие перед лицом врага. Помимо этого, вместо короны, которую принято изготовлять на навершии наградных наперсных крестов, на наперсном кресте УНР, навершием являлись две перекрещенные булавы, символ казачьей доблести и отваги.

Пащевский Павел Григорьевич, родился 8 января 1873 года, в семье украинского священника Канивского уезда. С малых лет, будучи воспитан в чистоте и благоговении, он посвятил себя служению Богу, и, закончив Киевско-Подольское духовное училище, поступил в Киевскую Духовную Семинарию, которую окончил в 1894 году по второму разряду. Всю свою жизнь о. Павел был ярким представителем украинской интеллигенции, человеком, беззаветно преданным Православию, Украине и ее духовным ценностям. Именно он возглавил армейское духовенство в Армии УНР и, впоследствии, был возведен в сан протопресвитера.

---

[7] Я. Семотюк, *Українські військові нагороди*,Торонто 2004, с. 9.
[8] М. Омелянович-Павленко, *Спогади командарма (1917-1920)*, Київ 2007.
[9] Я. Тинченко, *Армии Украины 1917-1920 годов*, с. 129.



Наперсный крест «За Зимний поход и бои»



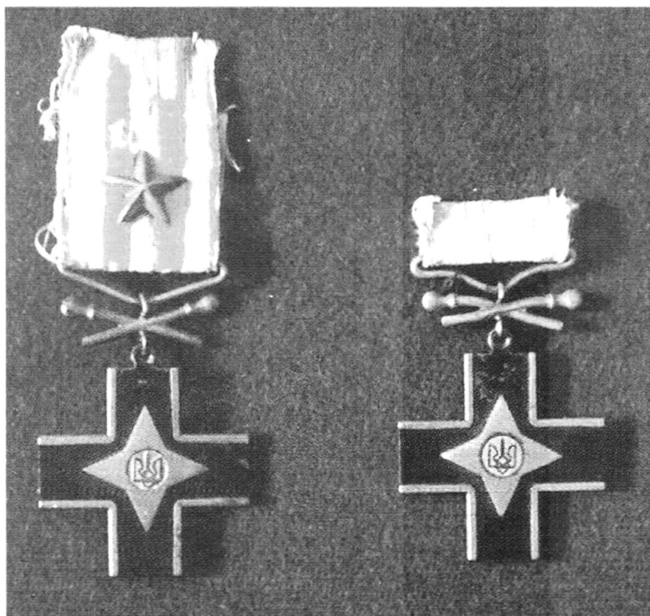
Протопресвитер Павел Пащевский

Пройдя весь путь вместе с армией, и оказавшись в Восточной Польше, о. Павел окормлял украинские приходские общины на Волыни, и был весьма заметной фигурой в украинских политических и церковно-общественных кругах. Являясь настоятелем кафедрального собора во имя Святой Троицы и Братской Крестовоздвиженской церкви в Луцке[10], он духовно окормлял луцкое братство Честного Креста и преподавал Закон Божий в луцкой украинской православной гимназии имени Леси Украинки[11]. Был уважаем иерархами Польской Православной Церкви, в состав которой и вошел как ревностный клирик Церкви Христовой. Служение о. Павла в качестве военного священника было отмечено и польскими властями. Так, 9.11.1931 года, Президент Речи Посполитой наградил отца Павла орденом «Возрождения Польши». Протопресвитер Павел Пащевский, митрополитом Дионисием (Валединским), главой Польской Православной Церкви, был удостоен сана архипресвитера[12]. Скончался выдающийся пастырь в 1944 году и был погребен на городском православном кладбище в Варшаве среди своих, с примечательным названием «Свобода», служению которой и посвятил большую часть своей жизни.

[10] А. К. Свитич, *Православная Церковь в Польше и ее автокефалия*, [в:] *Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917-1950 гг. Сборник,* Москва 1997, с. 171.
[11] В. Рожко, *Відродження Української Православної Церкви на Волині 1917-2006*, Луцьк 2007, с. 101.
[12] В. Борщевич, *Волиський пом'янник*, Рівне 2004, с. 251.



Митрополит Дионисий (Валединский), Предстоятель Польской Православной Церкви и архиепископ Палладий (Выдыбида-Руденко) среди украинских церковных и политических деятелей в Варшаве 1941 г. Второй слева – протопресвитер Павел Пащевский (главный священник армии Украинской Народной Республики).



Орден (рыцарей) Железного Креста Армии УНР

В настоящее время в Украине известен лишь один подобный наперсный крест, который ранее принадлежал протоиерею Михаилу Павловскому. Данная реликвия хранится в областном краеведческом музее города Ровно[13], и любой желающий может на него посмотреть и вспомнив какой нелегкий путь прошла Украинское государство, поклониться памяти героев прошлого за их отвагу. Почтить прошлое и возрадоваться, и возблагодарить Бога за настоящее.

Библиография

Источники

Борщевич Володимир, *Волиський пом'янник*, Рівне 2004.

Литература

Вугулкин Сергий, протоиерей, *Золотой наперсный крест на георгиевской ленте,* [в:] *Екатеринбургский епархиальный Информационно-издательский центр* [Электронный ресурс]. 2016. Режим доступа: http://orthodox.etel.ru/ 2008/22/_krest.htm – Дата доступа: 23.08.2016.

Капков Константин, *Георгиевские отличия священников*, [в:] *Монеты и Медали* [Электронный ресурс]. 2016.: http://www.numismat.ru/articles.shtml?id=386. Дата доступа: 23.08.2016.

Литвин Миколай Романович, Науменко Кім Єлисейович, *Збройні сили України першої половини XX ст. Генерали і адмірали*, Львів-Харків 2007.

Марчук Ігор, *Наперсний хрест о. М. Павловського «За зимовий похід і бої»*, «Однострій. Військово-історичний журнал», Рівне 2009, № 9, с. 37, 38.

Омелянович-Павленко Михаил, *Спогади командарма (1917-1920)*, Київ 2007.

Рожко Володимир, *Відродження Української Православної Церкви на Волині 1917 – 2006*, Луцьк 2007.

Свитич Александр Каллиникович, *Православная Церковь в Польше и ее автокефалия*, [в:] *Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917-1950 гг. Сборник*, Москва 1997, с. 87-293.

Семотюк Ярослав, *Українські військові нагороди,* Торонто 2004.

Тинченко Ярослав, *Армии Украины 1917-1920 годов*, Москва 2002.

Тинченко Ярослав, *Новітні Запоржці. Війська Центральної Ради, березень 1917 – квітень 1918: науково-популярне видання,* Київ 2010.

[13] I. Марчук, *Наперсний хрест о. М. Павловського «За зимовий похід і бої»,* [в:] *Однострій. Військово-історичний журнал*, Рівне 2009, № 9, с. 37, 38.

НАТАЛИЯ ДОРОШ

Главы из воспоминаний архиепископа Афанасия (Мартоса)

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, Atanazy Martos, wspomnienia
Keywords: Orthodox Church, Athanasius Martos, the memoirs

Streszczenie

Rozdziały ze wspomnień arcybiskupa Atanazego (Martosa)

Mitroforny duchowny Paweł Wielki z Kanady przez wiele lat przechowywał kserokopię rękopisu maszynopisu wspomnień władyki Atanazego (Martos), arcybiskupa argentyńskiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Zagranicą, z którym ksiądz utrzymywał przyjazną korespondencję w latach siedemdziesiątych XX wieku. Prywatna korespondencja Natalii Dorosz z księdzem Pawłem pozwoliła uzyskać od niego kopię tego rękopisu na początku 2001 roku i opublikować.

Abstract

Chapters from the memoirs of Archbishop Athanasius (Martos)

For many years the mitrophorous clergyman Paul the Great from Canada kept a copy of the manuscript of the typescript of the memoirs of Lord Athanasius (Martos), archbishop of the Argentine of the Russian Orthodox Church Abroad, with whom the priest maintained friendly correspondence in the 1970s. Natalii Dorosh's private correspondence with priest Paul allowed him to obtain a copy of this manuscript at the beginning of 2001 and publish it.

[1] Наталия Дорош, гродненская журналистка и фотохудожница, неоднократный лауреат международных фотоконкурсов и фестивалей. Natalia Dorosh, Grodno journalist and photo artist, multiple winner of international photo contests and festivals.

Предисловие

В личном архиве митрофорного протоиерея Павла Великого (Канада) долгие годы хранилась ксерокопия машинописной рукописи воспоминаний владыки Афанасия (Мартоса), архиепископа Аргентинской кафедры Русской православной церковы заграницей, с которым батюшка в 70-е годы XX века вел дружескую переписку. Моя частная переписка с отцом Павлом сделала возможным получить от него копию этой рукописи в начале 2001 г.

На пожелтевшей тонкой бумаге, проиллюстрированная самим владыкой любительскими фотографиями, сшитая в виде книги форматом школьной тетради и озаглавленная «На ниве Христовой», рукопись не публиковалась ни за границей, ни на родине автора – в Беларуси. И, вероятно, никогда бы не дошла до нас, так как тяжело больной владыка Афанасий, предчувствуя свою близкую кончину, писал автобиографические записки для узкого круга друзей, предупреждая их, чтобы после прочтения его рукопись была уничтожена.

Кто удостоился войти в число друзей Высокопреосвященнейшего автора, смог ли выполнить такое пожелание? По этой причине и сохранилось это бесценное духовное наследие белорусского православного архиерея, вынужденного покинуть родину в советскую эпоху государственного богоборчества, чтобы нести свой святительский крест в эмиграции, окормляя православных верующих «в рассеянии сущих».

Протоиерей Владимир Шленен (Буэнос-Айрес) в письме сообщает, что свой личный архив владыка Афанасий также ликвидировал, чтобы личная переписка, документы и фотографии после его смерти не попали в руки недоброжелателей. Сложные отношения владыки Афанасия с членами Архиерейского Синода РПЦЗ, их ярко выраженная неприязнь к его личности довлели над владыкой Афанасием до самой смерти. Только близкие к нему люди знали, сколько слез владыка пролил, глубоко переживая гонения и несправедливое к себе отношение со стороны лжебратии. Об этом автор рукописи «На ниве Христовой» рассказывает с откровенностью детской исповеди.

Связанные с гонениями и житейскими переживаниями скорби усугублялись пронзительной тоской по родной белорусской земле. К ней душа владыки Афанасия стремилась каждую минуту, и мрачный фон прожитой им жизни освещался воспоминаниями о былой юности – единственным островком для приюта его легкоранимого сердца.

Будущий святитель родился в простой крестьянской семье в праздник Рождества Пресвятой Девы Марии 8/21 сентября 1904 г., его детство и юность прошли в Урочище Завитая на Новогрудчине, где у его отца была усадьба. Младенец был крещен в Свято-Покровской церкви с. Великая Липа на третий день после своего рождения с именем Антоний. Печатая на машинке первые главы мемуаров, владыка Афанасий со

светлой радостью окунается в атмосферу своего детства, и чудесным образом в его архиерейских покоях, за окнами которых пылает аргентинское солнце, кадится аромат скошенной луговой травы и сосновый живицы дремучего завитанского леса Новогрудчины… Здесь, на духовной родине предков, богобоязненная мать затеплила в душе своего младшего сына Антония неугасимую лампаду веры в Бога, а усердные молитвы под небесным куполом родной белоруской сторонки наполнили смыслом нравственное подвижничество будущего архипастыря. Душа православного христианина испытывает стремление к месту своего первого религиозного пробуждения, постоянно тревожась чувством того «магнитного притяжения», которое и птицу небесную заставляет постоянно возвращаться каждую весну из южных стран в родной северный край, где было свито родительское гнездо.

После окончания гимназии и высшего народного училища в Несвиже в 1926 г., он поступил на богословский факультет Варшавского университета. Годы молодости будущего святителя связаны с усердными трудами в этом университете в качестве воспитателя студентов и продолжением собственного образования на курсе педагогики гуманитарного факультета. После окончания университета он получает степень доктора богословия за сочинение «Великий Катехизис Киевского митрополита Петра (Могилы)».

4/17 января 1927 г. в Почаевской Лавре он принимает монашеский постриг с именем Афанасий в честь преп. муч. Афанасия Брестского. В феврале 1928 г. в Варшавском кафедральном соборе Святой Марии Магдалины Гродненским епископом Алексием (Громадским) он рукоположен во иеродиаконы с местом служения в этом же соборе третьим диаконом, а в конце марта следующего года Кременецким епископом Симоном (Ивановским) – во иеромонаха. Во время студенческих каникул он проходил богослужебную практику в Почаевской Лавре и сельских приходах родной Новогрудчины. Первый самостоятельный опыт он приобретает в качестве пастыря православных общин с. Благодатное и г. Воломина, расположенных в нескольких десятках километрах от Варшавы.

Особое внимание автор воспоминаний уделяет описанию Свято-Онуфриевского монастыря в Яблочине, куда он был назначен наместником в декабре 1931 г. Поздней осенью 2002 г. мне посчастливилось посетить эту древнюю обитель над Бугом. В древней православной обители сохранилась та самая молитвенная атмосфера и по-прежнему живописны ее окрестности с часовнями, вековыми дубами, затемненными аллеями и заливными лугами рядом с приграничной рекой.

Владыка Афанасий подробно рассказывает о своем служении в Турковичах (на Холмщине), куда его направили в 1932 г. возрождать монашескую жизнь женской обители, известной пребыванием в ней местноч-

тимой чудотворной Турковичской иконы Божией Матери. За усердные труды по восстановлению Турковичской обители иеромонах Афанасий в 1933 г. был награжден наперсным крестом. В 1938 г. он был возведен в сан игумена, а затем Гродненским епископом Саввой (Советовым) – в сан архимандрита.

После второй мировой войны католическими властями Польши Турковичский монастырь был уничтожен, но в 1981 г. прославленная чудесами его святыня была обретена благодаря хлопотам владыки Афанасия (Мартоса). Из далекой Аргентины он прислал настоятелю прихода г. Грубешова письмо, в котором указал место возможного пребывания чудотворной Турковичской иконы в кладбищенской часовне Туркович. Именно здесь святыню, всеми забытую и потемневшую от времени, и обнаружили местные священники. Несмотря на то, что католические ксендзы тут же после обретения православными Турковичского образа Божией Матери предъявили на него свои права и затеяли из-за нее с православными епископами спор, сегодня чудотворная икона благополучно пребывает в Свято-Онуфриевском храме Яблочинского монастыря.

На территории Турковичского монастыря, возрожденного архимандритом Афанасием в 30-е г. XX века, сегодня разместилось государственное сельскохозяйственное училище им. Иосифа Понятовского, построенная им колокольня снесена, а здание православной церкви превращено в авторемонтную мастерскую. На бывшей монастырской территории Туркович православными верующими Польши был куплен крохотный участок земли, на котором в 1999 г. был установлен памятный крест. В день празднования Турковичской иконы Божией Матери (первое воскресенье после 2/15 июля) здесь каждый год собираются православные Польши и Украины, служится молебен и освящается вода.

Известие о начале оккупации Польши немецкими войсками архимандрит Афанасий встретил в Почаевской Лавре, которую в свою очередь в сентябре 1939 г. заняли красноармейцы. С большими опасностями для жизни архимандрит Афанасий сумел перебраться в оккупированную немцами Польшу и в ноябре прибыл в Варшаву. Его воспоминания об этом периоде заполнены событиями военного времени и свидетельством о предательстве митрополита Варшавского и всея Польши Дионисия (Валединского). В 1940 г. архимандрит Афанасий возвращается в Турковичи в качестве наместника возрожденной им обители и продолжает свои пастырские труды на Холмщине, где терпит вместе с ее населением все тяготы второй мировой войны.

Когда в начале 1942 г. в Минске создается центр Белорусской Православной Церкви, которую возглавил митрополит Пантелеимон (Рожновский), архимандрит Афанасий получает от своего собрата по монашескому постригу Слуцкого епископа Филофея (Нарко) приглашение приехать

в Беларусь. Архимандрит Афанасий возвращается на родину после долгого отсутствия с душевным трепетом, но с твердым решением лишь только навестить родные места и при первой же возможности вернуться к месту своего служения в Турковичи.

Восстановление разрушенной большевиками церковной жизни в Беларуси продвигалось медленно, не хватало священнослужителей, и в минских храмах некому было служить. Кроме того, в церковную жизнь активно вмешивались прибывшие с немцами белорусские националисты, которые требовали создание автокефальной БПЦ.

В Минске архимандрит Афанасий оказывается в круговороте политических интриг против митрополита Пантелеимона (Рожновского), и, противодействуя вмешательству немецких властей во внутренние дела Церкви, по просьбе митрополита составляет статут БПЦ. В марте 1942 г. он участвует в качестве секретаря на заседании Архиерейского Собора, в ходе которого белорусские епископы разделили территорию Беларуси на шесть епархий, избрали Синод БПЦ, в составе которого архимандрит Афанасий возглавил Учебный комитет. Собор постановил на Витебско-Полоцкую кафедру назначить архимандрита Афанасия (Мартоса), хиротонию которого во епископа Витебского и Полоцкого в минском кафедральном соборе 8 марта (н. ст.) 1942 г. совершил митрополит Пантелеимон. Епископ Афанасий (Мартос) назначается временно управляющим Новогрудско-Барановичской епархией.

В первое время резиденция Новогрудского епископа находилась в Жировичском Свято-Успенском мужском монастыре, но владыка Афанасий, не имея возможности совершать частые поездки по делам епархии из-за отдаленности монастыря от центра и активности партизан, переносит свою резиденцию в Новогрудок. Здесь он отремонтировал дом бывшего Свято-Николаевского монастыря и организовал в нем консисторию и духовно-пастырские курсы для духовенства. Одновременно до 1944 г. он духовно окормлял казачий стан и преподавал на открытых им двухгодичных пастырских курсах. О владыке Афанасии (Мартосе) митрополит Антоний (Мельников) писал: «Он единственный из белорусских архиереев того времени заботился, чтобы новые священники имели хотя бы минимальное духовное образование».

С большим риском для жизни владыка Афанасий отвергает предложения немецких властей служить по новому стилю, поминать за богослужениями Гитлера и раздавать с амвона храмов листовки с воззваниями к партизанам сдаваться. Летом 1943 г., посетив в Новогрудке немецкого комиссара, владыка Афанасий сумел договориться с ним об освобождении большой группы жителей д. Еремичи Кореличского района, которых оккупанты намеривались отправить в Германию.

По Промыслу Божьему в 1944 г. именно эта страна, сама пережившая ужасы фашизма, стала первым прибежищем для белорусских архиереев и

сотен православных верующих Беларуси. В их числе находился и владыка Афанасий: он с горечью сознавал, что обратного пути для возвращения на родину у него уже никогда не будет.

В годы беженства в Германии владыка Афанасий старался уйти от окружающих людей в ближайший лес или поле, чтобы в одиночестве молиться и привыкать к мысли о своей участи изгнанника. Во время прогулок он присматривается к природе и обнаруживает незнакомые растения, которых прежде не встречал на родине – здесь даже цветы и трава были для него чужими. Святитель Афанасий (Мартос) на ниву Христову призван делателем жатвы Господней (Мф. 9, 37), и по Его воле оказывается в заморских странах, в которых славянская душа православного архипастыря, как проросшее из зерна растение, занесенное житейской бурей на пустынную почву, постоянно терпит испытания.

В 1946 г. епископ Афанасий вместе с другими белорусскими епископами перешел в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей, в сентябре этого же года он назначается Синодом РПЦЗ администратором и правящим архиереем Северо-Германской епархии с кафедрой в Гамбурге. Одним из поручений владыки Афанасия было окормление лагерей русских беженцев. Дальнейшие его святительские труды на ниве Христовой проходят в Австралии и Южной Америке.

После окончания войны владыка принимается за научную работу, и в 1948 г. завершает труд, озаглавленный им: “Материалы по истории Православной Белорусской Церкви (период советской и немецкой оккупации Беларуси)”. Писал он «Материалы…» на белорусском языке, и через двадцать лет свое раннее исследование по этой теме положил в основу книги «Беларусь в исторической государственной и церковной жизни», которую издал в 1966 г. в Буэнос-Айресе. На титульном листе этой книги имеется его посвящение: «Сей труд посвящаю любимой родине, быть может, навсегда потерянной для меня, как равно потерян и я для нее». В 1990 г. его книга была впервые переиздана в Минске Белорусским Экзархатом Русской Православной Церкви.

После выхода книги ее автор сразу же делается «популярным» в среде своих недоброжелателей из Архиерейского Синода РПЦЗ: в чем только владыку Афанасия не обвиняют! В его защиту выступают священники и прихожане Аргентинской епархии, которые не допускают очередного сведения счетов с личностью своего правящего архиерея. По истечении времени глубокие переживания угасли, но владыка Афанасий рассказывает об этом архиерейском судилище над ним с простодушным недоумением.

Его архипастырскими трудами в Буэнос-Айресе построен кафедральный Свято-Воскресенский собор, организован кружок православной молодежи, с которой владыка любил беседовать и дискутировать. В ней он видел новое поколение христиан – будущие свои кадры для продолжения

жизни в ограде Церкви Христовой, в которых на чужбине «сохраняется православная Россия и выковывается грядущая русская жизнь». В конце 1957 г. на заседании Синода владыка Афанасий был возведен в сан архиепископа, 2 сентября (н. ст.) 1961 г. награжден бриллиантовым крестом на клобук.

Впечатлительный и сентиментальный, доверчивый к людям и постоянно ошибающийся в них, не терпящий лукавство, имеющий в церковной среде по причине своей прямоты многочисленных врагов, владыка Афанасий (Мартос) признается в своих воспоминаниях: «Как-то я прочитал стихотворение В. Венедиктова, в котором были строки:

Не дала мне судьба ни черствого сердца,
Ни медного лба.
С черствым сердцем я жил бы припевая,
А с медным лбом мне все б было нипочем.

У меня не было ни черствого сердца, ни медного лба, поэтому приходилось зря душевно страдать… Ни к кому я не питал злобы и быстро забывал обиды. Я считал себя хуже всех и потому ничем не гордился. Со всеми людьми, с духовенством и мирянами, вел себя запросто. И такое мое поведение часто мне вредило. Многие начинали относиться ко мне запанибрата, что не было полезно в моем архиерейском сане. Важничать я не умел, – это не лежало в моем характере… Печально сознавать, что крест моего служения часто мне отягчали мои собратья и в первую очередь члены Архиерейского Синода…».

Скончался владыка Афанасий (Мартос) в Буэнос-Айресе 3/16 ноября 1983 г. от сердечного приступа на 79-м году жизни, похоронен на кладбище Свято-Троицкого мужского монастыря в Джорданвилле (США). Духовное наследие владыки Афанасия разрозненно по многочисленным периодическим церковным изданиям и брошюрам РПЦЗ, их список он приводит в конце своей рукописи.

Биографические записки владыки Афанасия «На ниве Христовой» являются своего рода бесценным историческим документом, затрагивающим, прежде всего, проблемы внутренней жизни Православной Церкви. В связи с юбилеем владыки Афанасия хочу предложить вниманию читателей некоторые отрывки из рукописи его воспоминаний, касающихся пастырской деятельности в Польской Автокефальной Православной Церкви. Фотографии архиепископа Афанасия в данной публикации мне были присланы из Синодального архива РПЦЗ и православными верующими Аргентины и США.

Главы из воспоминаний архиепископа Афанасия (Мартоса) «На ниве Христовой» «... Духовно же я возрастал от силы в силу в материнских объятиях Автокефальной Православной Церкви в Польше»

БОГОСЛОВСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Свое среднее образование я получил в гимназии в Несвиже. До гимназии я занимался с нанятым учителем, после подготовки отец послал меня в народное училище в ближайшее село Крутой Берег. Это училище я окончил через два года, и меня приняли в первый класс высшего училища в местечке Городея. Через два года меня перевели в Несвиж, в точно такое же училище, я его окончил и поступил в гимназию. После окончания гимназии в 1925 году я получил среднее образование и аттестат зрелости. Учился я неплохо, но отличником не был.

С радостью завершил учебу и надеялся хорошо провести летние каникулы. Гостил у сестры на хуторе. Стояла сенокосная пора, которую я любил. Жарким летом я простудился на сенокосе и заболел. У меня открылась чахотка в самой острой форме. Врач определил туберкулез легких. Моя сестра была в панике. Хотя доктор мне не сказал о том, что у меня эта страшная болезнь, но лекарства, которые он прописал для меня, мне указали на это. Я имел медицинские книги, которые помогли мне узнать о моей болезни… Силы мои быстро таяли, я еле двигался от слабости. Усердно молился и просил Бога исцелить меня. Бывало так, что после горячей молитвы на душе становилось легко, и я забывал о своей болезни: приходило утешение от Бога.

К концу лета я стал медленно поправляться. Осенью мне прислали из военного учреждения призывную карту для отбывания воинской повинности. Пришлось повиноваться приказу. Явился в указанный мне полк, который оказался артиллерийским. Поздняя осень, дожди, слякоть, а затем – мороз. Солдату все это нипочем! Учения, гонки, верховая езда, маршировки ослабили мое здоровье, и я тяжело заболел. Меня отправили в окружной военный госпиталь для лечения. Пробыл в нем месяц и получил отсрочку на год для поправления здоровья. Если бы не это, может, был бы польским офицером. Но не судил Бог. Хотя призвания у меня не было для военной службы, но молодость на все соглашается.

Дома новая печаль – тяжело больна чахоткой сестра Олимпиада. Ее муж в отчаянии, малые дети плачут, а мать в постели. Вскоре она умерла, осиротив детей и сделав вдовцом мужа. Моему горю не было границ, ведь она была у меня единственной сестрой, заменявшей мне мать с детства.

Бывая весной и летом дома в Завитой, я много думал о себе и мечтал учиться либо на священника, либо на врача. Одно и другое мне нравилось.

Мне сватали разных невест для женитьбы, но я не интересовался этим вопросом. Мне хотелось учиться. О том, что в Варшаве открыт православный богословский факультет при университете, я не знал, поэтому думал ехать учиться в Болгарию. Медицины я боялся. К тому же нужны были большие средства, а их у меня не было. Я не знал, куда направить свои стопы, чтобы выбраться из завитанского захолустья и деревенской жизни. Просил Божией помощи, верил и молился.

Как бы в ответ на мои молитвы Господь послал в Завитую посланца с советом, как мне поступить на богословский факультет Варшавского университета. Этим вестником стал мой коллега из Несвижа, который уже учился в Виленской духовной семинарии. Он привез мне журнал с объявлением о приеме студентов на этот факультет. Я очень обрадовался неожиданному приезду моего коллеги, который никогда у меня в Завитой не был и даже не знал моего адреса, к тому же, ведь он привез такое радостное известие. Мои мечты стали принимать реальные формы.

Приготовил все необходимые бумаги для поступления и отправил их в Варшаву на имя митрополита Дионисия, который был руководителем факультета, т.е. деканом. С нетерпением ожидал ответа, и он пришел сравнительно быстро. В нем извещали, что меня приняли на первый курс с местожительством в студенческом интернате. Я обрадовался и возблагодарил Господа и Царицу Небесную. В письме сообщали дату начала занятий и адреса интерната и университета. Я тут же почувствовал, что Завитая стала мне чужой: мое сердце и мои мысли устремились в Варшаву. Наш завитанский учитель, поляк, рассказал мне про красоты Варшавы и указал маршрут по незнакомому для меня городу. Свою голову я украсил белой студенческой фуражкой и считал себя уже студентом.

В Варшаву я приехал заблаговременно, сразу же с Брестского вокзала направился пешком в интернат. Шел довольно долго, смотрел по сторонам, рассматривая витрины. Варшава поражала меня своей красотой и городским движением: трамваи, такси, извозчики с лошадьми, пешеходы на тротуарах, высокие дома, широкие улицы, деревья, парки – все меня интересовало. Незаметно для себя я пришел к большому зданию студенческого интерната на улице Белянской дом № 9. С этого момента и началась моя студенческая жизнь.

Профессора нашего факультета читали свои лекции в аудиториях здания университета. Поэтому мы, студенты, ходили их слушать из нашего интерната. Лекции читали в разное время – до обеда, после обеда, а иногда вечером. Время лекции назначала администрация университета в зависимости того, какая была свободна аудитория. Посещать лекции было необходимо, но не обязательно, и строгость в этом отношении зависела от самого профессора.

Состав наших профессоров богословского факультета в национальном отношении был довольно пестрый: румыны, украинцы, греки, русс-

кие. Русские и украинцы читали свои лекции на своем языке, а греки читали по-французски. Такой состав преподавателей утвердило министерство просвещения. Студенты как-то приспосабливались к каждому профессору. Добавлю только, что научных светил среди них не было: профессорский состав был набран наспех перед самым открытием факультета.

Первое время я увлекся чтением научных книг по разным предметам, которые меня интересовали, их чтению ежедневно посвящал много времени.

Все студенты богословского факультета жили в интернате, их проживание оплачивало министерство общественного образования и религий. Порядок и дисциплина в интернате имели целью подготовить достойных кандидатов в священство. Питание и полное содержание студентов обеспечивались в интернате должностными лицами: директором в сане священника, воспитателем, интендантом, заведующей кухней, уборщиками и прислугой. Заведовала кухней игуменья Зимненского женского монастыря на Волыни с несколькими монахинями. В помещении интерната находилась домовая студенческая церковь. Утром и вечером все студенты собирались в ней на общую молитву, а в воскресенье и в праздничные дни на Богослужение. После утренней молитвы шли на лекции в университет. С 10 часов вечера до 8 утра входные двери интерната были заперты на ключ, и никто из студентов не мог в этот промежуток времени выйти или войти без особого разрешения воспитателя или директора. Строгий порядок в интернате поддерживался и самими студентами.

В составе студентов богословского факультета были русские, украинцы и белорусы. Украинцы отличались своим шовинизмом, между собой разговаривали и с русскими дискуссировали на своем языке. Белорусы были уступчивы в этом отношении. Спальни и комнаты для занятий были рассчитаны на несколько человек, и в этой среде я чувствовал себя неловко, так как сказывалась привычка моего завитанского уединения. Для молитвы я уходил в интернатскую церковь, когда там никого не было. Здесь меня никто не видел и мне не мешал.

Православный богословский факультет при столичном университете был открыт стараниями Варшавского и всея Польши митрополитом Дионисием (Валединским), магистром богословия Казанской духовной академии. Он сам читал лекции на факультете и состоял на должности декана и руководителя. Начало существованию факультета было положено в 1924 году, я поступил сюда в 1926-м, а закончил учебу в 1930-м. Научную степень магистра богословия я получил в 1933 году за сочинение «Святой Димитрий, митрополит Ростовский как пастырь и учитель пастырей».

На факультете так было установлено по общему университетскому плану, что окончивший факультет, сдавший все экзамены и написавший

диссертацию выпускник, одобренную комиссией профессоров, получал научную степень магистра богословия. Кандидатских степеней не было. Более способные выпускники, имеющие желание научно работать, могли писать докторскую диссертацию на другом факультете. Наш богословский факультет поляки называли «студией», за время своего существования до 1939 года он подготовил в Польше сотни высокообразованных пастырей. В военное и послевоенное время 20 из них были хиротонисаны в сан епископа, которые служили потом в различных юрисдикциях.

Своим богословским образованием, полученным на факультете университета, я не ограничился, постоянно пополняя свои знания чтением и изучением богословских книг. Вместе с этим я изучал педагогику на гуманитарном факультете Варшавского университета, так как я состоял в то время в педагогической и воспитательской должности в интернате для студентов. В 1936 году я окончил этот факультет с дипломом. Через год мне предложили заняться богословско-историческим исследованием. Тема моей докторской диссертации – «Великий Катехизис Киевского митрополита Петра (Могилы)», работу я закончил к началу второй мировой войны. Изучение педагогических и других наук, а также работа над катехизисом сильно углубили мои познания в области богословия и педагогики, а также психологии.

На родине в то время образование и познания высоко ценились. На чужбине в условиях эмиграции к этому совершенно другое отношение, здесь не спрашивают и не интересуются научными познаниями. Эта область отодвинута на задний план и находится на задворках. Зато на первом плане материальная сторона во всем своем разнообразии и привлекательности. Здесь играют важную роль ловкость, беспринципность, жажда наживы и благополучия. Честность и скромность подавляются. А в таких условиях знание и образование стушевываются.

МОНАШЕСТВО

С монашествующими я встретился впервые на богословском факультете в Варшаве. Там были студенты монахи из Почаевской Лавры. С ними я не разговаривал, но возымел к ним симпатию. От коллег студентов из Волыни я слышал рассказы о Почаевской Лавре, о Почаевской чудотворной иконе Божией Матери, о нетленных мощах преподобного Иова, игумена Почаевского, о Стопе Божией Матери с источником цельбоносной воды. Узнав об этом, мне захотелось поехать в Лавру и помолиться у ее святынь. На рождественские каникулы я поехал домой в Завитую. Домашним я рассказал о Почаевской Лавре о своем желании ее посетить, и возражения не было. Но о пострижении своем в монашество тогда я не думал, может быть потому, что его не знал и не имел понятия о монастырской жизни, так как окружавшая меня с детства светская среда не склоняла к ней.

Тогда я вспомнил о Жировицком монастыре, который находился в Слонимском уезде приблизительно в 60-ти километрах от моей Завитой. С древнейших времен в этом монастыре пребывала св. чудотворная икона Божией Матери, названная Жировицкой. Она славилась многими чудесами исцеления больных. Помню с детства, как по дороге мимо нашего дома проходили толпами богомольцы, совершая паломничество в этот монастырь. Бывала в нем и моя родная мать, и мне захотелось посетить Жировицкий монастырь и помолиться пред чудотворной иконой. Желание свое осуществил, когда добирался домой на пасхальные каникулы. Для этого специально приехал поездом в Слоним и оттуда 10 километров прошел пешком по весенней грязи. Побывал в монастыре, осмотрел его, помолился у иконы Богоматери и пешком возвратился в Слоним к поезду. Красота и величие монастыря произвели на меня сильное впечатление. В паломничестве в святую обитель я целый день ничего не ел и не пил. Об этом даже не думал, очарованный виденным и пережитым.

По окончании академического года в университете я уехал в Почаевскую Лавру на Волыни, – это была моя мечта, которую я осуществлял. Со мной ехал мой коллега Никандр Гаскевич принимать монашество в Лавре. Он говорил мне, что чувствует себя больным и хочет умереть монахом. Однако таковым он не стал. На следующий день приезда в Лавру он уехал к брату священнику и отказался от монашества, обидевшись плохим приемом его о. наместником Лавры. Я же остался, остановившись в монастырской гостинице. Здесь я провел все лето, ежедневно посещал монастырские Богослужения.

Почаевская Лавра поразила меня своею грандиозностью и красотою. Она стояла на высокой горе и была видна за 10 километров, а ее высокая колокольня и дальше. Начало ее существования относится к XIII веку. На вершине горы тогда чудесно явилась в огненном столпе Божия Матерь и оставила на скале след Своей стопы, откуда потекла цельбоносная вода в виде источника. С течением времени на вершине этой горы был построен монастырь, который в наше время известен под названием Почаевская Лавра. Польский магнат граф Потоцкий построил на свои средства нынешний Св. Успенский собор Лавры и братские келии вокруг собора, а также высокую галерею пред входом в него. Чудотворная икона Божией Матери была перенесена в монастырь православной помещицей Анной Гойской в XVI столетии. Нетленные мощи преп. Иова, игумена Почаевского находятся в Пещерной церкви с XVII века.

Настоятелем Почаевской Лавры был митрополит Варшавский и всея Польши Дионисий, а наместником Лавры состоял архимандрит Дамаскин (Малюта), талантливый и одаренный проповедник, и священнослужитель в иночестве. В Лавре им была устроена электрическая станция и мельница, а также позолотная и иконописная мастерские. В лаврских мастерских выделывали церковную утварь и снабжали ею приходские храмы.

В ризнице хранились дорогие парчовые ризы, подаренные Российским Императором, и много драгоценных чаш и напрестольных Евангелий в дорогих окладах. В библиотеке хранились рукописи и книги XII-XIII веков. Все богатство Лавры не поддавалось исчислению. Братии Лавры в мое время насчитывалось до 200 человек с послушниками и трудниками.

Пребывая в Лавре, я всем в ней интересовался и все осматривал. Познакомился и подружился с ризничным иеродиаконом Иаковым, заведующим архиерейским домом – иеромонахом Лаврентием, пасечником – иеромонахом Алипием, которые показали мне все достопримечательности Лавры.

С о. наместником Лавры архимандритом Дамаскиным мое знакомство произошло при особых обстоятельствах. Однажды он пригласил меня к себе на завтрак, когда я стоял на утрени. При встрече с ним в его покоях он сказал мне: «Я давно хотел познакомиться с вами, да был занят и не мог». В действительности же он издали наблюдал за мною и за моим поведением. После завтрака предложил мне ежедневно приходить к нему на чай после утрени. Один раз я пришел, но угостил меня чаем его келейник в своей келейной. Я обиделся и больше к о. наместнику не пошел, хотя я жил тогда без завтраков и ужинов, довольствуясь обедами. Прошло после этого несколько дней, и о. наместник снова пригласил меня после утрени к себе на завтрак. Когда пришел к нему, он меня упрекнул в том, что я не приходил пить чай к его келейнику. Потом он предложил мне произнести проповедь в праздник Преображения Господня в Пещерной церкви за ранней литургией для богомольцев. Я попытался отказываться, но моя попытка не имела успеха, так как о. наместник меня уговорил, и я вынужден был согласиться. Первый раз в жизни говорить проповедь к народу в церкви! Я волновался до отчаяния, боялся выступать… В то время я не имел опыта в этом искусстве и проповеди заранее не написал, чтобы выучить ее.

В назначенное время в алтаре меня облачили в стихарь, я с волнением вышел на амвон. Но не растерялся и сразу начал свою импровизированную проповедь. Как долго я говорил, не знаю, но как только закончил, поспешно снял стихарь и вышел из алтаря, чувствуя себя неловко. Затворился в своей комнате в гостинице и стеснялся встречаться с друзьями монахами. Мне тогда казалось, что я оскандалился.

На другой день меня через своего келейника позвал к себе о. Наместник. Чувствуя смущение, я шел к нему, как провинившийся мальчишка к родному отцу. Он принял меня ласково и поблагодарил за проповедь, ссылаясь на хорошие отзывы монахов, слышавших меня. Угостил меня чаем с закусками и подарил свой большой фотопортрет с надписью: «Студенту богословского факультета Варшавского университета Антону Мартосу на память о первой произнесенной им проповеди в Почаевской

Свято-Успенской Лавре в праздник Преображения Господня 6/19 августа 1927 года. Архимандрит Дамаскин, наместник Лавры».

Архимандрит Дамаскин, ободривший меня похвалою и собственным портретом, предложил мне сказать проповедь в праздник Успения Божией Матери 15/28 августа. Опять я пытался уклоняться от этого послушания, но о. наместник настоял на своем, и на послушание я согласился. Он дал мне книгу проповедей, не помню уже какого проповедника. К этой проповеди я подготовился и, по указанию о. наместника, произнес ее в Больничной церкви за ранней литургией. На этом моя «проповедническая деятельность» в Лавре закончилась. Наступил уже сентябрь месяц: я уехал в Варшаву к самому началу академического года в университете. Тогда я был светским студентом, поэтому мои первые проповеди в Почаевской Лавре были как бы пророческими, предсказывавшими мое духовное иноческое призвание. Проводя лето 1927 года в Лавре, я еще не знал, и не даже думал о том, что вскоре приму монашество.

Осенний триместр академического года промчался незаметно. Наступили рождественские каникулы. Студенты уезжали из интерната на праздники домой. Но случилось по пословице: «Человек предполагает, а Бог располагает». Мне не суждено было уехать домой. Господь Бог звал меня в Почаевскую Лавру на подвиг иноческого жития. Это случилось таким образом.

В день разъезда студентов я случайно встретил на коридоре нашего интерната наместника Почаевской Лавры архимандрита Дамаскина, который числился студентом богословского факультета и приехал сдавать свои университетские зачеты. Встретив меня, он спросил:

- Ты куда едешь на каникулы?
- Домой, – ответил я.
- Студенты Нарко и Озеров едут в Лавру принимать монашество. Присоединяйся к ним и будешь третьим.

Я смутился неожиданным предложением и растерялся, пробормотав в ответ:

- А разве можно?
- Почему нельзя? Пиши прошение на имя митрополита, который здесь в интернате, но поспеши, потому что он собирается уезжать из интерната в Митрополию. Я отнесу твое прошение и подам ему, – сказал архимандрит.

Без малейшего колебания и замедления я зашел в свою комнату и написал краткое прошение с просьбою благословить меня на принятие монашества. Написав, отнес его о. архимандриту, а он отнес митрополиту. Через пять минут он вышел сияющий из кабинета митрополита и сказал мне:

– Владыка митрополит благословил. С Богом! Отправляйся в Лавру, – при этом он перекрестил меня.

Решив таким образом свою судьбу, я почувствовал радость и легкость на душе. Мне казалось, что я нашел то, что искал тайно для себя самого.

На следующий день, ночью, три студента богословского факультета Владимир Нарко (с третьего курса), Антон Мартос (со второго курса) и Николай Озеров (с первого курса) мчались курьерским поездом из Варшавы в город Кременец на Волыни, следуя по пути в Почаевскую Лавру. Зима была суровая: бушевала вьюга, трещал лютый мороз, а в купе третьего класса было тепло и душно. Пассажиры дремали, сидя на жестких деревянных сидениях. Зимняя ночь – длинная и утомительная. На станцию Кременец прибыли ранним утром, уже начинался новый день. Отсюда предстояло ехать на санях 25 километров. По дешевке мы наняли крестьянина с худой лошадкой, запряженной в простые сани без сидений. По дороге он завез нас в свою деревенскую хату, велел своей жене накормить нас горячим, устроил сидения в санях и отправился в путь. Мы были одеты по- студенчески легко в осенние пальто, и ничего теплого под верхней одеждой на нас не было. Ехали целый день до наступления ночи. Св. ворота Лавры уже были для чужих людей заперты, мы заночевали в лаврской гостинице с нетоплеными комнатами. Двери предоставленной нам комнаты выходили на улицу и под ними лежали сугробы снега и лед. Заведующий гостиницей, милый старик игумен Валентин, сочувственно сказал: «Ночуйте здесь. Эта комната теплее, потому что другие еще холоднее». Хуже всего было то, что мы были голодны и нам очень хотелось есть, а рестораны были уже закрыты. Так мы и провели ночь в голоде и холоде: закалялись на иноческий подвиг, но молодость брала свое. Старшим по возрасту был Озеров, окончивший Пажеский корпус, сын губернатора, раненый в Добровольческой армии во время войны с большевиками, он больше страдал от холода, чем я или мой товарищ Нарко. Но мы не простудились, даже насморка не получили, и мои слабые легкие выдержали испытание: Господь нас укреплял.

Утром нас устроили в монастырском корпусе и дали келию со стенами двухметровой толщены и со сводами. Келия была не топленная и холодная. Указали нам дрова, сырые и в снегу, поэтому они не горели, а сухих для растопки не было. Так мы и жили в холодной келии. Монастырская пища была скудная, постная: щи да гречневая каша без постного масла. Рождественский или Филиппов пост соблюдался братией монастыря строго. Желудки наши от непривычной пищи бунтовали, но вскоре успокоились и довольствовались монастырской едой.

Тяжело было вставать утром в 4 часа на полунощницу и утреню, но мы вставали и по холодным коридорам спешили в церковь, там молились и мерзли в нетопленой Пещерной церкви. И так ежедневно. Молились также за литургией: ожидали пострига в монашество.

Отец наместник Лавры назначил каждому из нас старца, отличающегося подвижнической жизнью. Мой старец был иеромонах Аполлос,

старцы приготовляли нас к иночеству. В монастырской портняжной мастерской спешно шили нам рясы и все монашеские одеяния. Когда все было готово, о. наместник объявил нам, что за три дня до праздника Рождества Христова состоится наш постриг. Нас интересовало, какое имя каждому из нас дадут при постриге, но о. наместник скрывал это. Наступил день пострига. Рано утром старцы повели нас в Пещерную церковь, где мы поклонились мощам преп. Иова Почаевского. На его раке (гробнице) ночевали наши одеяния. Мы молились пред мощами святого, прося его о помощи в иноческом подвиге. После этого исповедывались в своих грехах за всю жизнь у своих старцев.

После чтения часов до литургии поставили нас за ширмой в притворе Пещерной церкви. Здесь мы сняли обычные свои одежды и на голое тело одели власяницы – длинные жесткие рубашки, как железные вериги. Каждый о чем-то думал, переживая этот момент. У меня мысли улетели, как испуганные птицы. На Малом входе литургии клиросная братия запела стихиру Богослужения недели о Блудном сыне: «Объятие Отча». Пели протяжно и торжественно, медленно двигаясь со свечами в руках в полумраке огромного храма в длинных черных мантиях в ряд по два человека, направляясь к нам. Старцы накрыли нас своими мантиями и согбенными со сложенными накрест руками на груди повели к алтарю вслед за певшей братией. На амвоне пред открытыми царскими вратами мы пали ниц с распростертыми на крест руками и лежали так несколько минут, пока о. наместник, архимандрит Дамаскин не коснулся каждого из нас своею рукою в знак того, что мы должны встать на ноги. Своим музыкальным баритоном он громко и строго спросил: «Что пришел еси, брате, припадая ко святому жертвеннику и святей дружине сей?».

Начался трогательный и длинный чин пострижения в мантию. Рассказывали, что некоторые из богомольцев плакали. Постригавшиеся получили новые имена, которыми назвал о. наместник, произнося слова: «Брат наш, имя рек, постригает власы главы своея в знамение отрицания мира, и всех яже в мире, и во отвержение своея воли и всех плотских похотей, во имя Отца и Сына и Святаго Духа: рцем о нем все, Господи, помилуй». Братия поет трижды «Господи, помилуй».

Облаченные во все монашеские одеяния, с горящими свечами в руках и крестами мы стояли на клиросе во время литургии после пострига, как ангелы во плоти. После пения Запричастна мы приступили к Св. Чаше и причастились Святых Тела и Крови Христовых. По окончании литургии о. наместник поздравил нас и произнес замечательную речь в наставлении нас.

Из церкви отвели нас в другую церковь в затвор, где мы и пробыли три дня и три ночи. На третий день нас вывели из затвора и разрешили нам быть свободными. Был праздник Рождества Христова.

ПОСЛУЖНОЙ СПИСОК

В церковно-административной практике в Императорской России принято было правило вести послужные списки о каждом священнослужителе. Этим делом занимались Духовные консистории, существовавшие в каждой епархии и являвшиеся вспомогательным органом епархиального архиерея. В послужные списки записывались даты рождения и крещения, рукоположения в священный диаконский и иерейский сан, получения наград и наказаний, а также назначений и перемещений по службе. Эта канцелярская практика имела большое значение в церковно-административной жизни.

В Православной Церкви в Польше послужные списки в консистории велись неукоснительно. Мое священнослужение началось в лоне этой Церкви после рукоположения меня во иеродиакона и иеромонаха. Будучи студентом богословского факультета в Варшаве и проживая здесь в студенческом интернате, я был зачислен в состав Варшавско-Холмской епархии, впоследствии чего был начат мой послужной список в этой епархии. Вела его Варшавско-Холмская духовная консистория.

По благословению митрополита Варшавского и всея Польши Дионисия я был рукоположен во иеродиакона епископом Гродненским Алексием 29 января 1928 года в Варшавском кафедральном соборе Марии Магдалины. Резолюцией того же митрополита я был назначен на должность третьего диакона при том же соборе. Природой я был обижен тем, что не обладал музыкальным голосом и хорошим слухом, что стесняло меня в священнослужении. Регент митрополичьего соборного хора был мною недоволен.

На пасхальные студенческие каникулы я отправился в Почаевскую Лавру. Там я прошел отличную богослужебную практику: сослужение иеромонахам в лаврских соборах было для меня хорошей школой. В Лавре строго соблюдался богослужебный устав, и малейшая ошибка была недопустима. Необходимо было серьезно готовиться к Богослужению и быть очень внимательным во время его совершения. Особенно сильно я переживал во время воскресных и Страстной недели Богослужений, которые совершались с особенной торжественностью. Стоя в сонме монастырских священнослужителей, архимандритов, игуменов, иеромонахов и иеродиаконов с множеством прислужников во время Богослужения, мне казалось, что нахожусь на небе и стою среди ангелов и небожителей. Мощное пение церковного светского хора высоко на хорах и монашеского на клиросе, наполняло звуками огромный св. Успенский собор. На меня, молодого инока, все это производило потрясающее впечатление. От умиления и восторга невольно текли слезы из глаз. Поймет это только тот, кто сам пережил такие священные моменты.

На летние каникулы с разрешения о. наместника Лавры я поехал домой в деревню. Чувствовал себя там хорошо, как дома. Все мои старые

друзья и знакомые в Завитой были ласковы и почтительны ко мне. Соседи священники, которые раньше не знали меня, пригласили к себе на престольные праздники: в Снов на святых первоверховных апостолов Петра и Павла, и в Городею на св. пророка Илию. В их храмах я принимал участие в служении литургии. Впервые я познакомился ближе с приходскими батюшками, с их прихожанами и богомольцами, которые произвели на меня глубокое впечатление своей религиозностью и благоговением. Проповедники произнесли содержательные поучения, мне они показались лучше, чем городские в Варшаве.

Расставался я со слезами со своим родным домом, со всеми местами и дорожками, по которым я ходил. Душа чувствовала, что последний раз вижу их. Так и не пришлось мне побывать еще раз на родине. Прошло уже после того 50 лет – целых полвека, а все эти места стоят у меня перед глазами, как наяву, в полной своей красе и привлекательности.

В вагоне железной дороги по пути из Завитой в Почаевскую Лавру я сильно простудился и заболел. Простуда бросилась на легкие и возобновила мой застарелый туберкулез. Болезнь приняла острую форму. Медицинское лечение не помогало. Я был в смятении. Однажды, стоя в Успенском соборе Лавры на вечерне в седмичный день, когда богомольцев не было, я глядел на чудотворную Почаевскую икону и горячо молился Пресвятой Богородице, прося Ее исцеления от моей болезни. Я молился и плакал, слезы бежали из моих глаз. Заметил это мой старец и пытался меня успокоить, но это не помогало, а еще больше расстраивало меня. Но эти слезы были благодатны, они вызвали милость Божией Матери. С этого момента я начал поправляться и выздоровел. Прошли десятки лет, и болезнь не возобновлялась, только застарелые рубцы на обоих легких показывали бывшую у меня чахотку. Моим Небесным Врачом была Божия Матерь.

В конце марта следующего года меня рукоположили во иеромонаха. Рукоположение совершил в Варшавском соборе епископ Кременецкий Симон (Ивановский), любимый и почитаемый всеми архипастырь. Митрополит часто вызывал его для служения в Варшавском соборе. Среди богомольцев он пользовался здесь большой популярностью. Зато не любили его польские власти за то, что он бичевал их в своих проповедях. Сан иеромонаха открывал мне пастырскую деятельность – она и началась непосредственно.

1. КОДЕНЬ

Отслужив после рукоположения во иеромонаха седмицу, я получу командировку в село Кодень на Подлясьи, где не было ни священника, ни церкви, но были в большом числе прихожане, лишенные духовного утешения. Село это большое, с большим числом православного населения. До первой мировой войны в этом селе были две церкви: одна новая,

красивая, каменная, а другая – старинная XVII века. Во время войны обе эти церкви забрали поляки католики и переделали их в костелы. Православные лишились своих церквей и не имели места, где Богу молиться. К праздникам Св. Пасхи митрополит Дионисий послал меня сюда для совершения Богослужений в Страстные и Пасхальные дни. Свое служение я начал с Великого четверга. Служил в маленькой часовне посреди села. Часовня была настолько мала, что я один мог поместиться в ней, а народ стоял вокруг нее на дворе под открытым небом. Дождя не было, но стояла сырая и холодная погода ранней весны. Богомольцы в большом числе теснились вокруг часовни. Кроме ежедневных богослужений утром и вечером, я исполнял требы: исповедывал, посещал больных, освящал творожные пасхи, куличи и яйца в деревнях, куда возили меня на телегах по непролазной грязи после растаявшего снега. Уставал я сильно, к тому же с питанием было плохо, не было и времени, чтобы поесть строго постной пищи. В Пасхальную ночь в начале литургии я заболел, у меня закружилась голова, и я еле держался на ногах. Народ, собравшийся на богослужение, заметил это и встревожился. Я горячо просил Бога укрепить меня для служения ради народа, который собрался на торжество веры и молитвы. Господь укрепил меня, литургию я закончил и сказал проповедь. Народ с радостью христосовался со мною и расходился по домам.

На Светлой седмице из Коденя я уехал в Варшаву. Православные жители просили меня приехать к ним на Троицу, что я им и обещал. Почти всем селом они провожали меня до реки Буг, через которую я переправился на пароме к станции железной дороги. К празднику Пятидесятницы я снова приехал в Кодень. На этот раз вынужден был совершать Богослужения на кладбище за селом, потому что польская полиция запретила мне совершать Богослужение в сельской часовне. На кладбище среди могил устроили мне из зеленых веток шалаш вроде алтаря, в котором я служил, а народ стоял вокруг него под открытым небом. Был жаркий и ветреный день, свечи гасли, и трудно было сохранить их горение. Я это обстоятельство использовал для своей пламенной проповеди. Это была моя последняя поездка в Кодень, но она оставила глубокий след в моей душе. Моя первая пастырская служба в Кодене была большим вкладом в мою пастырскую деятельность в дальнейшем.

2. БЛАГОДАТНОЕ

Такое название имела небольшая русская колония в 50-ти километрах от Варшавы. Население вокруг этой колонии было польское и католическое. Русские колонисты были выходцами из центральной России – старообрядцами, принявшими единоверие с Православной Церковью. Митрополит Дионисий назначил меня сюда исполнять пастырские обязанности. Здесь я не жил постоянно, а только приезжал из Варшавы на воскресные и праздничные дни для совершения Богослужений. Церковь

в Благодатном небольшая, но уютная, с иконостасом в старообрядческом стиле. Пели и читали на старообрядческие мотивы протяжно. Богослужебные книги были тоже старообрядческие, здесь я хорошо познакомился с обычаями и порядками старообрядцев. В 20-ти и 15-ти километрах отсюда находились еще две русские колонии: Ивановка и Скобелевка. В них русского населения было еще меньше, но они принадлежали в церковно-приходском отношении к Благодатному. Церквей там не было. Я обслуживал и эти две колонии. Бывал в них редко, лишь один раз в году, главным образом в Великом Посту. Совершал там Богослужения, но ездил с псаломщиком.

Однажды по распоряжению митрополита к воскресенью поехали в Благодатное с миссионерской целью архимандрит Савва (Советов), впоследствии епископ Гродненский и архиепископ польских войск в чине генерала в эмиграции, умерший в Лондоне (Англия), протоиерей Коцыловский, бывший римо-католический польский священник, принявший православную веру, иеромонах Афанасий, то есть, я, и в качестве певчих три студента. В воскресенье вечером состоялось вечернее Богослужение. В церковь пришло много поляков из местных жителей, чтобы послушать проповедь о. Коцыловского, о которой было объявлено заблаговременно. Он проповедовал хорошо и убедительно. Небольшая церковь не могла вместить всех слушавших его проповедь, и многие стояли на дворе. Когда об этом узнал польский ксендз, то запретил своим прихожанам и всему польскому населению ходить в «схизматическую» церковь и слушать там проповедь. Он пригрозил, что если кто пойдет, то отлучит его от причастия (экскомуникует). Они испугались и больше не пошли. Но сам факт прибытия сотни католиков и поляков в нашу церковь послушать проповедь свидетельствовал о том, что польское католическое население искало истину и жаждало нового учения.

Я пастырски обслуживал эту общину с Рождества Христова 1929 года до июня следующего года. Совершая поездку в автобусе в Благодатное, и проезжая через город Гура Кальвария, с любопытством и удивлением наблюдал старых и молодых евреев, жителей этого городка, которые носили на голове ермолки, длинные пейсы-волосы и особые сюртуки до пят. Это были жиды-хасиды, в городе их было очень много, и они составляли значительный процент населения.

3. ВОЛОМИН

После Благодатного я получил назначение на должность настоятеля Свято-Петропавловской церкви в городе Воломине для обслуживания общины при этой церкви. Церковь здесь помещалась на чердаке в доме русского и православного жителя Михальчонка, белоруса с Виленщины. Небольшая община и церковь радовали меня во многих отношениях: благочестием прихожан и убранством маленькой церкви, а также прекра-

сным хором, которым управлял церковный староста Лукаржевский. Город находился в 30-ти километрах от Варшавы. Сюда я приезжал всякий раз для совершения Богослужения вечером, и утром – литургии.

В бытность мою настоятелем церкви в Воломине произошел следующий случай. Меня позвали к тяжело больному чахоткой горла. Он был оперным певцом, но глубоко верующим человеком и исповедовался со слезами. После принятия Св. Таин Христовых он сказал мне со слезами: «Батюшка! Я не хочу умирать! Я еще хочу увидеть родину Россию свободной от большевиков». Я утешил его, как мог, но горячо молился о нем ежедневно. Прошло некоторое время. Больше я уже не бывал в Воломине. Однажды в Варшаве я встретил церковного старосту Воломинской церкви и спросил его об этом умиравшем певце. И получил ответ, что после исповеди и Св. Причастия он стал поправляться и теперь опять поет в опере. Я возблагодарил Господа за Его чудесную помощь, оказанную больному.

4. СИНОДАЛЬНЫЙ АРХИВ

Летом мне поручили задание привести в порядок Синодальный архив. Указали, в чем должна состояться моя работа. Архив за много лет находился в беспорядке. Нужно было его систематизировать, сделать опись всех дел и документов, а также дать краткое содержание книг. Моим помощником был о. Игнатий (Озеров). Работа в архиве была сложная и нелегкая, а главное, в значительной степени, кропотливая. С большим интересом и охотой я принялся за эту работу. Заняла она много времени. Четыре месяца мы с о. Игнатием трудились с усердием и ежедневно. Дел архива много и разнообразного содержания.

Занимаясь в архиве, я познакомился с деятельностью Священного Синода Православной Церкви в Польше. Там находилась вся переписка по делу проведения автокефалии этой Церкви. Были копии писем к Московскому Патриарху Тихону по этому делу и ответы Патриарха еще в годы 1923-1924-е. Некоторые из них помню и ныне. Я не собирался тогда писать историю автокефалии, потому не собирал соответствующих документов. Помню, что Патриарх Тихон предоставил автономию Православной Церкви в Польше и возвел в сан Митрополита возглавителя ее, архиепископа Георгия (Ярошевского), указом от 30 января 1922 года. Архимандрит Смарагд Латышенков, бывший ректор Волынской Духовной семинарии, убил его выстрелом из револьвера 8 февраля 1923 года за проведение автокефалии Церкви. После кончины был избран на митрополичью кафедру в Польше архиепископ Волынский Дионисий (Валединский).

В Синодальном архиве мы нашли судебное дело епископа Люблинского Антония (Марценко), обвиненного в содомском грехе со своим келейником. С большим вниманием я читал его и ужасался. Мне пока-

залось, что в этом судебном деле не все было чисто, что были ложные показания. Вероятно, и Священный Синод, разбиравший это дело, подозревал ложность показаний свидетеля, потому что отнесся снисходительно к обвиненному, не засудил его строго, а определил ему место жительства на покое в Мелецком монастыре Полесской епархии. Позднее он был викарием этой епархии. В конце второй мировой войны он очутился в эмиграции и жил в Карльсбаде. После войны в 1945 году возвратился на советскую родину в СССР и там где-то пропал.

5. ЯБЛОНКА ВЫЖНА

Это было большое селение в Карпатских горах в Галиции. Жители его перешли в Православие из унии и своими силами построили церковь в своем селе. По их ходатайству был назначен для них православный священник. Он получил отпуск и уехал к семье на Волынь, а временно на его место командировали меня. Прибыл я сюда в глухую осень, в горах становилось холодно, часто выпадал снег. Крестьянский домик, в котором я поселился, был огорожен высоким частоколом и был крытый соломенной крышей: домик пугал меня так, что ночью я спал в нем тревожно, боясь поджога униатами. Я сочувствовал священнику, который тут жил и служил в церкви. Он нес здесь нелегкий пастырский подвиг. С питанием мне было очень плохо. Молока было вволю, но оно мне быстро опротивело, а других продуктов, кроме капусты, не было. В горах не росла рожь или пшеница, поэтому жители не имели своего хлеба, а на базаре в городе Турке, за 12 километров через горы, его покупали как лакомство. Без хлеба я голодал. Мне покупали хлеб в городе, но он быстро черствел. Вместо хлеба жители пекли лепешки из грубой овсяной муки, которую сами мололи в жерновах. Я не мог эти лепешки разжевать. Пробыл я здесь более месяца, пока приехал настоятель, которого я замещал. Зато я полюбил прихожан, они приходили в хату и сидели осенними долгими вечерами, слушая рассказы из истории о том, как насильственно была введена уния с Римом. Я рассказывал, а они слушали, пока не скажу, что пора уже спать, и они уходили. Больше всего я страдал от «тютюню», который они курили. Запретить им стеснялся. В церкви на литургии все стояли чинно и благоговейно от начала до конца: мужчины по правой стороне, а женщины и дети по левой стороне храма. Одеты они были в холщовые белые рубашки с вышитыми воротниками и манишкой, сверху без рукавов накинут белый кожух для наряда, а женщины были одеты в такие же белые платья с вышивками. Пели всей церковью, регентов и специального хора не было, зато с детских лет они знали наизусть литургию. Богослужение совершалось на церковно-славянском языке, но с украинской «вымовой» (произношением). Мне очень нравилось общецерковное пение. Жаль, что его нет у нас. Оттуда я возвратился в Варшаву.

6. КУЛАКОВИЧИ

На праздники Рождества Христова церковная власть меня командировала в село Кулаковичи на Холмщине. Стояла морозная и многоснежная зима. Священника в этом селе не было, он куда-то уехал. Его жена болела чахоткой легких. Церковь и дом для проживания священника там были, там же был и псаломщик. По их сельскому обычаю я совершал всенощное бдение и вслед за этим св. литургию ночью, начал служение в 4 часа утра, а закончил в 7 утра. Во время литургии и всенощной храм был заполнен богомольцами. В церкви было душно от множества народа, поэтому стояли открытыми наружу окна и двери, хотя на дворе трещал мороз. Православные жители Холмщины – религиозные и благочестивые люди. Я удивлялся их выносливости и противлению католическому и польскому влиянию, среди которого они жили.

7. ЯБЛОЧИНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

В середине декабря следующего года я получил назначение на должность наместника Яблочинского Свято-Онуфриевского мужского монастыря возле реки Буг на Подлясьи, а также заведующего приютом для престарелого духовенства в этом монастыре. Монастырь небольшой, но известный своим историческим прошлым. Во времена унии в нем жил Холмский православный епископ. Издавна в нем славилась чудотворная икона преподобного Онуфрия Великого, найденная в XV веке на берегу реки Буг, где и был построен сей монастырь. Настоятелем состоял архимандрит Алексий (Осташевский), куривший старик, просившийся на покой. С ним я уже познакомился летом, когда проводил свои каникулы в монастыре. Этот старый монах не был образованным, но имел большой опыт в монашеской жизни. Было интересно его послушать. Как старого знакомого, он принял меня ласково. Должность наместника в монастыре я получил после своего друга иеромонаха Филофея, которого перевели на другое место. Митрополит Дионисий послал его на два года в Константинополь для изучения греческого языка, где он учился в богословской школе на острове Халки.

Монастырь летом утопал в зелени деревьев, окружавших его. Большинство деревьев была ольха, кругом были заливные луга с маленькими прудами. Возле монастыря рос многовековой дуб, в дупле которого помещались три человека: дерево было свидетелем большого периода монастырской жизни. Напротив монастыря на другом берегу Буга находилась станция Дубица железной дороги Брест-Холм. Через реку переправлялись паромом. До первой мировой войны здесь был мост. Престольный праздник монастыря – 12/25 июня, он привлекает много богомольцев. Ранней весною, когда льды на реке двигаются, вода поднимается и затопляет все луга вокруг монастыря, и тогда обитель бывает отрезана от внешнего мира на целый месяц и стоит среди деревьев и воды, как

волшебный замок. До образования Польского независимого государства в 1918 году, монастырь владел большими земельными угодьями, главным образом лесами. В пяти верстах от монастыря в лесу стоял монастырский скит, и находилось кладбище на берегу большого Белого озера среди леса. Рядом с ним находились еще другие озера – Черное и Тайное. Характерно, что в Белом озере вода была прозрачная и белая, а рядом в Черном озере вода была, как смола черная. Лесные угодья и озера отобрали польские государственные власти, монастырю оставили пахотную землю и луга.

В монастыре я долго не оставался, находился в нем только 9 месяцев, потом был переведен в Турковичи на Холмщине. Жаль было расставаться с живописной и уютной обителью. Для нее за короткий срок я приобрел большое паникадило в храм, несколько серебряных риз, колокол, подсвечники к иконостасу; обновил иконостас в трапезной, а также привел в порядок монастырский сад, который был запущен. Яблоки из сада и все фруктовые деревья сдавали в аренду еврею Бидерману (братия фруктами из сада не пользовалась). Вне ограды монастыря стояли две красивые часовни: Успенская и Сретенская. На престольный праздник в них совершали литургию для богомольцев. В 1934 году в монастыре была открыта диаконско-псаломщицкая школа с четырехлетним обучением. Из нее вышли священники, диаконы и псаломщики. Она существовала до войны 1939 года.

8. ТУРКОВИЧИ

На мое место в Яблочинском монастыре был назначен мой брат по монашеству иеромонах Игнатий (Озеров). Ему я сдал свои обязанности в монастыре, а сам уехал в Почаевскую Лавру на богомолье. В то время там пребывал митрополит Дионисий из Варшавы. Я испросил у него аудиенцию. В архиерейском доме Лавры он принял меня ласково, выслушал мою неуверенность в миссии построения монастырского подворья в Турковичах и дал мне свое наставление. Велел мне заехать в Белев, где находилась недавно обновившаяся икона Божией Матери у одной местной жительницы, бедной вдовы. Настоятелем в Белевской церкви был мой коллега иеромонах Мелитон. К нему и посылал меня митрополит познакомиться с делом организации монастырского подворья.

В Белев я заехал на обратном пути из Почаева и прогостил несколько дней у своего друга о. Мелитона. В его недавно построенной церкви собиралось множество богомольцев, пришедших из разных мест на поклонение чудотворной иконе «Взыскание погибших», которая чудесно обновилась. Церковь и хозяйство в подворье вели монахи, везде была чистота и порядок.

В Турковичи я приехал поездом уже в октябре, когда погода была сырая и дождливая. Турковичи представляли большое село, мимо него проходила железная дорога и в самих Турковичах была станция. Посе-

лился я в домике крестьянина Романа Казимерчука, его семья заботливо меня обслуживала. Я занимал отдельную комнату, а его семья теснилась в другом помещении. Непривычная деревенская обстановка чужой семьи тяготила меня. Я находил утешение для себя в прогулках по парку помещика, куда ходил ежедневно и в погоду, и в дождь, и в снег. Гулял взад и вперед долго, более часа. На улице была грязь непролазная, вследствие чего я был вынужден привязывать веревками калоши к сапогам, чтобы в слякоти не потерять их. По такой распутице я ходил в церковь, стоявшую на другом конце села на кладбище, зимою приходилось идти по колени в снегу.

Назначили меня сюда не только обслуживать религиозные нужды православных турковчан, но также для создания монастырского подворья. В консисторском указе об этом было сказано, что благословляет меня на это дело митрополит Дионисий. На меня возлагалась тяжелая обязанность, а по молодости и неопытности она казалась мне не по силам, поэтому я волновался и унывал.

В Турковичской церкви находился список иконы Божией Матери «Турковичской». Православное верующее население собиралось в тысячах, чтобы помолиться пред святой иконой. Престольный праздник искони бывал 2/15 июля, когда стояла летняя пора. Для Холмщины Турковичи были святым местом. Один священник сочинил стих в честь Турковичской иконы Божией Матери, и народ стих этот пел на празднике в Турковичах (отпусте) или во время крестного хода. Помню некоторые слова из этого стиха:

Волынь Почаевом слыве,
Яблочином – Подлясье.
А Турковичами жыве
Вся земля Холмска наша…

С 1902 года до первой мировой войны в Турковичах существовал большой женский монастырь. Поляки забрали его здание в 1919 году и вселили туда своих монахинь, которые содержали детский приют для польских детей. Нашим монахиням в Турковичах негде было жить, две родные сестры-монахини жили в селе, поэтому моей задачей было построить дом для жилья православных монахинь и священника.

В первую мировую войну монахини эвакуировались в Москву и забрали с собой чудотворную (оригинальную) Турковичскую икону Божией Матери. Там она где-то пропала. Турковчане заказали местному художнику Зиню в Грубешове список с этой иконы, и этот образ хранился в церкви на кладбище – он творил чудеса. В этой церкви я начал совершать Богослужения и молился пред св. иконою о небесной помощи в построении монастырского подворья. В 1932 году я построил рядом с церковью колокольню.

Для устройства подворья нужны были деньги и место для строительства дома, но у меня ничего этого не было. С чего начинать и что делать? Не мог ума приложить. Церковная касса не давала надежды на мои мероприятия – она выплачивала долги за колокола. Была только одна надежда на помощь Царицы Небесной. К Ней я взывал в своей молитве ежедневно.

Наступила весна 1932 года. Я был в скорби, что у меня ничего не выходит. Вдруг пришла благотворительница и пожертвовала необходимую сумму денег на строительство дома. Я принял жертву, как чудо помощи Божией Матери, за что возблагодарил Ее. Вслед за этим один благочестивый житель Туркович предложил свой небольшой участок земли напротив церкви и кладбища. Положение было спасено, и я немедленно приступил к делу. Начертил план дома и предложил еврею Худэсу, торговцу деревом из ближайшего местечка Тышовцы, построить по этому плану дом в течение одного месяца. Он согласился выполнить работы в кредит.

Я готовился к престольному празднику с уверенностью, что дом будет готов к условленному сроку. Худэс дом построил, и я сообщил в рапорте Духовной консистории в Варшаву, что моя задача выполнена. Митрополит Дионисий придал этому большое значение и издал распоряжение, чтобы духовенство прибыло в Турковичи на храмовый праздник крестным ходом. Сам владыка пожертвовал в церковь художественно выполненный металлический запрестольный крест с частицей от Животворящего Креста Господня и большую, такой же работы, св. икону Воскресения Христова в металлическом киоте. Святыни были сделаны в мастерской Почаевской Лавры, их принесли крестным ходом монахини Зимненского женского монастыря за 30 километров. Кроме того, митрополит сам решил приехать в Турковичи вместе со своим викарным епископом Саввой и со свитой, чтобы возглавить торжество.

Накануне праздника митрополит прибыл поездом из Варшавы. По установленному порядку его встретили крестным ходом на железнодорожной станции и сопроводили через село в церковь. По моей просьбе местный помещик прислал за ним свой автомобиль, но митрополит предпочел шествовать крестным ходом с духовенством и народом, его встречавшим. Прибыло более сотни священников и множество богомольцев. Говорили, что их собралось около 30 тысяч. Я встречал митрополита с крестным ходом и духовенством на паперти своего храма. Отсюда, с возвышенного места, открывалась величественная картина: двигались к нашей церкви по улице в должном порядке лес хоругвей, вереницей один за другим несли десятки запрестольных крестов, сонм духовенства во главе с митрополитом Дионисием и епископом Саввой, за ними шли тысячи богомольцев. От умиления, видя эту картину, я зап-

лакал, и не мог остановить проливавшихся из моих глаз слез. Это была незабываемая картина – торжество веры и Православия!

Всенощное бдение совершали возле церкви снаружи под открытым небом. Стояла чудесная погода. Церковный хор под управлением священника В. Сагайдаковского пел на колокольне и своим пением наполнял огромное пространство. Казалось, что воспевах весь собравшийся на торжество многотысячный народ. Богослужение возглавлял епископ Савва, а митрополит стоял на высокой стасидии рядом с духовенством. Когда всенощное бдение закончилось, то всю ночь служили молебны и акафисты у иконы Божией Матери, а богомольцы подходили с благословением лобызать ее. Св. икона сияла в высоком киоте, окруженная тысячью свечей, залитая, казалось, небесным светом. Всю ночь священники исповедывали богомольцев, которые причащались Святых Христовых Тайн Тела и Крови во время ранней и поздней литургии. Богослужение закончилось крестным ходом на реку Гучву для освящения воды, а после него в церковном доме монастырского подворья был обед для митрополита и почетных гостей. Митрополит оценил мои труды и наградил меня золотым наперсным крестом.

По окончании Богослужения в день праздника, когда богомольцы разошлись, а митрополит оставался в доме вместе с духовенством, на горизонте чистого голубого неба вдруг появилось облако. Оно быстро увеличилось и заволокло все небо – полил дождь и прогремел гром. Молния угодила в подводы с каруселями, убила лошадей, электрическая искра пронеслась вокруг нашего дома, но не причинила вреда. Поляки, устроившие рядом с церковью во время церковного праздника карусель, были наказаны за то, что во время литургии развлекали публику, чуть ли не у самой ограды кладбища. Их просили не мешать Богослужению православных, но они смеялись и кощунствовали. Сама Матерь Божия их покарала за это. После этого случая карусельщики никогда больше здесь не появлялись на празднике православного народа. Наверное, поняли свой грех.

Во время моего служения в Турковичах от св. Турковичской иконы Божией Матери совершилось несколько чудесных исцелений больных, а в прошлом, как рассказывали мне старожилы, их было известно много. Под старинною церковью, давность которой была 500 лет, хранились костыли хромых богомольцев, которые получили исцеление от св. иконы.

Турковичи и окрестности имели свое историческое прошлое. Название это происходит от слова «ту турки»; некогда сюда во время войны с Польшей приходили турки и располагались станом на берегу реки Гучвы, вдоль которой сейчас и находились Турковичи. Река была глубокая с болотистыми и топкими берегами: турки не могли ее перейти. На противоположном берегу стоял город с крепостью Червень, про который в древней летописи сказано: «Киевский князь Володимир, шедъ на ляхов

и зая ихъ грады Перемышль, Червень и иные». Турки не могли проникнуть в Червень и занять этот город. Ныне на месте Червеня стоит село Чермно, и там находятся высокие валы – остатки крепости. Предместьем Червеня было поселение, которое ныне называется Тушивцы, это означает, что там жили некогда шивцы – сапожники.

Турковичская икона Божией Матери является подобием Ченстоховской иконы, находящейся в Ченстохове. Ныне так называемая Ченстоховская икона некогда была семейной иконой князей Галичских. Польский король завоевал Галичское княжество и присоединил его к Польской короне. Княжеский род был уничтожен, его наследница жила в замке в Беловеже на границе с Холмским княжеством. Польский князь Мазовецкий женился на этой княжне и повез ее в Мазовше. Во время путешествия княжеский обоз остановился на отдых в лесу на берегу Гучвы, где ныне стоит Турковичский монастырь. В обозе находилась св. икона Божией Матери князей Галичских, которую везли вместе с другими вещами в Польшу. Когда обоз после отдыха уехал, на месте, где находилась во время отдыха обоза св. икона, появилось сияние и в этом сиянии малолетние пастухи увидели икону. Они сообщили об этом своим родителям, а те в свою очередь священнику. С крестным ходом обретенный образ Божией Матери перенесли в церковь, где он прославился чудесами исцеления больных. Св. икона была названа «Турковичской», историческое ее прошлое относится к XIV веку.

По сохранившимся историческим данным на месте обретения св. иконы в Турковичах существовал православный монастырь, но его разрушили в XVII веке униаты. Восстановлен монастырь был лишь в начале XX столетия, об этом мы говорили уже в начале описания Туркович. Этот женский монастырь вел широкую религиозно-просветительную и миссионерскую работу. На свои средства он содержал детский приют для девочек, церковно-учительскую школу, больницу для бедных, аптеку для бесплатной раздачи лекарств и также обслуживал больных. Местное население вспоминало эту деятельность монастыря с благодарностью. Во время войны в 1943-1944 годы польские банды убивали православных, они уничтожили православное население в Турковичах, и сегодня православного монастыря с прихожанами там уже нет.

9. КЕЛЬЦЫ

В декабре 1932 года меня перевели в г. Кельцы – в центр Польши, что в горах. В нем проживали русские и составляли небольшую церковную общину. Прибыл я туда в канун праздника Рождества Христова. На квартиру приняли меня местные домовладельцы супруги Станюковичи. В их богатом доме я удобно устроился, у них же и столовался. Богослужения совершал в немецко-лютеранской кирхе после лютеран, в чем было неудобство, но другого выхода не было. Вскоре мне удалось уго-

ворить местного русского торговца Иванова разрешить устроить в его доме домовую церковь. Он согласился. Из двух комнат устроили небольшую церковь в честь св. Николая Чудотворца. В ней я и совершал Богослужения.

В городе стояли две православные пятикупольные церкви, построенные в конце XIX века: они были чудесной архитектуры. Одну церковь католики переделали в костел, а вторая стояла разрушенной в самом центре города. И сделано это было умышленно. Вскоре ее разобрали, так как она стояла напротив католического кафедрального костела и дворца их бискупа, и она мозолила полякам глаза. Я просил возвратить церковь православным, но мне отказали. Рядом с храмом был большой двухэтажный церковный дом, но его тоже нам не возвратили, так как беззаконие и насилие было орудием в руках польских властей по отношению к православным.

В нашей домовой церкви я обучал детей Закону Божию, но детей было мало. Они говорили по-русски, хотя учились в польских школах.

Из города Кельцы я ездил поездом в город Радом для совершения Богослужений. Сюда было два часа езды, и в этом городе жило много православных, религиозные нужды которых я и обслуживал. В теплое время года я служил в часовне на православном кладбище за городом, а зимой в евангелической школе в центре города. Величественный собор в центре города был забран поляками и переделан в костел. Во всех городах центральной Польши православные храмы были поляками либо разобраны, либо переделаны в костелы – они мстили русским за владычество России под Польшей со времени императрицы Екатерины Второй.

Кроме городов Кельцы и Радома я обслуживал небольшую церковную общину в городе Островец-Келецкий. Там, правда, я бывал редко, Богослужения совершал в зале фабрики. Меня гостеприимно принимал крещенный в православие еврей, его жена была русская и православная. В религиозном отношении этот врач окулист отличался вольнодумством, а в душе, быть может, был евреем по вере.

Мои прихожане в Кельцах праздновали Рождество Христово по новому стилю, а в Радоме – по старому. Я служил в этот праздник дважды: по новому и по старому календарям. Вообще в городах коренной Польши русские жили по новому календарю, они к этому привыкли и считали, что так лучше.

Высоко в Свято-Кршиских горах в провинции Кельц находилась тюрьма, в которой, вместе с другими содержались и православные за поджоги, коммунизм и терроризм. В Великом Посту я исповедовал их, совершал литургию в тюрьме и приобщал заключенных Святых Христовых Таин. Условия жизни в этой тюрьме были тяжелыми.

Условия моей пастырской деятельности в Кельцах позволяли мне ездить в горы Карпаты на летний отдых. Мне это было необходимо для

укрепления больных легких. Возвратившись в конце августа 1934 года из Карпат, я получил приглашение прибыть в Министерство просвещения в Варшаву. Немедленно туда отправился поездом. Там мне предложили должность воспитателя в государственном интернате для студентов православного богословского факультета Варшавского университета. Мою кандидатуру на эту должность указал митрополит Варшавский Дионисий. Я согласился с предложением, и, таким образом, вскоре распрощался с моими прихожанами в Кельцах и Радоме. Они жалели меня отпускать, и пытались даже упросить митрополита отставить меня у себя, для чего ездили в Варшаву делегацией, но успеха не имели.

10. ВАРШАВА

Моя служба в студенческом интернате имела чисто педагогический характер, качество для меня совершенно новое и непривычное. Я полюбил пастырство на приходах, но иметь дело со взрослыми студентами университета было нелегко. Для этого нужны были такт и выдержка, а также опыт. Все это необходимо было приобретать. Как новичок в своей области я боялся, что не смогу справиться со своими новыми обязанностями.

Ректор интерната архимандрит, профессор, доктор философии Илларион Васдекас (обрусевший грек), представил меня студентам в интернатской церкви после вечерней молитвы. Приняли меня с любопытством и доброжелательно. Я почувствовал себя смелее в своей новой должности, и с этого дня начались мои дежурства в интернате.

Наш интернат официально назывался так: «Государственный интернат для студентов богословского факультета». В нем было свое начальство и своя администрация: делегат министра просвещения доктор З. Загуровский, ректор интерната, упомянутый выше, старший воспитатель и духовник, воспитатель, интендант для ведения хозяйства, а затем хозяйка на кухне, повар, прислуга, уборщики. Штат служащих немалый. Всех студентов насчитывалось 80 человек. Больше не принимали.

Здание интерната было большое, построенное министерством в 1929 году специально для этой цели. Находилось оно рядом с митрополичьим собором. В интернате была чистота, порядок, полы были паркетные с блеском, большие комнаты на двух человек, зал-читальня, столовая и все хозяйственные приспособления. Все это было устроено современно и нарядно. Условия для студентов были прекрасные. На верхнем этаже находилась интернатская церковь в честь св. Николая Чудотворца. В ней ежедневно утром и вечером совершались Богослужения. Молились студенты по группам. Все не присутствовали на службах в будние дни, а только по праздникам и в воскресенья. За этим я следил по своей обязанности.

Для пользы моей службы министерство обязало меня получить педагогическое образование на гуманитарном факультете, что я охотно

выполнил в порядке совместимости с моими обязанностями в интернате. Мое сочинение по педагогике получило отличную оценку профессора, благодаря чему меня освободили от устных экзаменов по педагогике. Я полюбил этот предмет, особенно педагогическую психологию, и намеревался писать докторскую работу из этой области. Но в это время мне предложили для доктората другую тему, богословскую, за которую я ухватился.

Меня назначили через год на должность гармостера в студенческом интернате с месячным окладом ординарного профессора университета (6-я категория, всего их 13). Это повышение по службе я получил благодаря педагогическому образованию. Моими обязанностями стали: обучение студентов практическому уставу и совершению Богослужений в церкви, произнесению проповедей (гомелетический кружок), церковно-славянскому языку при помощи чтения на клиросе, воспитательные беседы со студентами (индивидуально или с группой), наблюдение за их поведением. Эти меры были нужны для того, чтобы подготовить их для пастырского служения. Студенты жили в интернате на казенный счет, они ничего не платили за свое содержание.

Кроме обязанностей в интернате я был в комиссии при министерстве для цензуры и оценки учебников для средних школ по Закону Божиему. В этой комиссии я занимал должность вице-председателя, каковым был архимандрит Феофан (Протасевич). Он погиб во время Варшавского польского восстания в 1944 году: его застрели немцы возле церкви на Воле в Варшаве. Другие члены комиссии были в священном сане, все они тоже погибли во время войны.

За счет министерства наши студенты третьего курса совершали экскурсии по Польше с целью знакомства с ее красотами. Бывало это в конце академического года, и по своей обязанности я их сопровождал.

Министерство старалось проводить полонизацию наших студентов, но это не имело успеха: они твердо держались своей национальной принадлежности и полонизации не поддавались. Однако некоторые из них ради выгоды становились поляками. Они вели себя вызывающе и нарушали дисциплину, так как им покровительствовал господин Загуровский. Он же меня ценил и потому не трогал, но однажды мне сказал: «Я ценю и уважаю вас за то, что вы хороший священник и пастырь». Он мою твердость знал, хорошо знал и то, что я полонизации не сочувствовал.

АРХИМАНДРИТ

При получении наград у меня происходили недоразумения. Наград я не желал, считая, что священнослужители должны исполнять свои пастырские обязанности по совести и без наград. Духовно обслуживая свою паству, предстоя пред св. Престолом в церкви, священнослужители служат Богу и от Него получают награду по заслугам перед Ним. Когда император Николай I установил для духовенства награды орденами, Московский митрополит Филарет заплакал и сказал: «Несчастье для церкви!» В древности духовенство служило без наград.

Когда митрополит Дионисий наградил меня саном игумена, я уклонился от возведения в этот сан. По моему убеждению, игуменство не награда, а должность в монастыре. Игумен – настоятель монастыря, я же им не был. Однако мое упорство сломил епископ Савва словами в алтаре Варшавского кафедрального собора в присутствии духовенства: «Не хотите игуменства, а хотите архимандритом быть?» Услышать это мне было очень неприятно, и, чтобы так обо мне думали, я принял сан игумена. Тот же епископ в следующее воскресенье возвел меня в игуменство.

К своему сану иеромонаха я привык и полюбил его. Мне не хотелось с ним расставаться. В это время награды легко раздавались духовенству направо и налево, часто без заслуг. Старый протопресвитер Варшавского кафедрального собора однажды заметил: «Теперь стало стыдно получать награды!» Действительно, награжденных митрами было много, а их еще увеличивали – эту высокую награду обесценили.

Меня не интересовал сан архимандрита, и его я принимать не хотел. Но в 1938 году митрополит меня наградил этим саном, а уговорил принять награду епископ Симон, которого я любил. Митрополит узнал о моем упорстве, но понял и причину его, ведь причина эта была по вине самого митрополита.

На университетской службе я имел три с половиной месяца летних каникул, большую часть которых проводил в Яблочинском монастыре, а в августе месяце отдыхал в Карпатах, обычно в Ворохте. Горный воздух был необходим моему здоровью.

В Карпатах застала меня военная польская мобилизация, все спешно готовились к войне с немцами. В горских курортах поднялась паника среди дачников: все спешили возвратиться домой. За два часа от отхода поезда я с трудом получил место в вагоне, многие же на поезд не попали. В вагон набилось столько пассажиров, что люди стояли в проходах и даже в уборных.

В Варшаву я не хотел возвращаться, так как знал, что в случае войны там будет ужасно и будет не до исполнения моих обязанностей. Я поехал сразу в Почаевскую Лавру, думая обрести там тихую пристань. По пути из Ворохты сделал пересадку во Львове на другой поезд. На вокзале играл

духовой оркестр, и боевая музыка маршей воодушевляла поляков. На душе было очень тревожно.

В св. Лавре было тихо и спокойно. Обитель жила своей жизнью: молитвою и постом. Братия обители много времени проводила на Богослужениях в церкви. С дороги я окунулся в эту жизнь, и после мирской суеты она показалась мне небесной, благодатной. Может быть, она такой и была на самом деле.

Наместником Лавры был архимандрит Пантелеимон, о котором я вспомню ниже. Мы были с ним коллеги по университету в Варшаве. Он обрадовался моему приезду. Поместили меня в комнате архиерейского дома, который стоял пустым, без гостей. В огромном доме я чувствовал себя неуютно. Здесь я занялся перепечатыванием диссертации на пишущей машинке, посещал Богослужения, а обедал в трапезной вместе с братией. Пища была постной и грубой, и мне пришлось к ней привыкать.

Немецко-польская война началась 1 сентября 1939 года. Немецкая авиация и танки начали военные действия без объявления войны. За десять дней Польская Армия была разбита, и немцы победным маршем занимали страну. Варшава защищалась дольше, следствие чего и сильно пострадала от бомбардировки. По радио передавали тревожные сведения; те, кто оправил на войну братьев и мужей, плакали и просили о спасении родных, молясь перед Почаевским чудотворным образом Богоматери. Народная вера и помощь Царицы Небесной была в народе сильной, и эта вера меня вдохновляла.

Немецкие самолеты появились и над Почаевом, а город Кременец они однажды бомбардировали в базарный день, когда народ съехался на базар. В этом тихом городке нашли себе убежище амбасадоры Франции и Англии, убежавшие сюда на своих автомобилях из Варшавы. Но немецкие самолеты прогнали их из города, и они выехали к Румынской границе. Вообще, эти немецкие самолеты были господами положения и летали над всей Польшей, они обстреливали проходившие поезда и колонны беженцев.

На Волынь прибыло много польских беженцев с запада Польши, в Кременце и Почаеве их было несчетное количество. Люди голодали и мерзли, когда начались холода. Особенно было тяжело тем, кто имел малых детей. Не ожидали они, что их восточный сосед Советский Союз ударит по Польше и оккупирует ее восточные области: Галицию, Волынь, Полесье и всю Западную Белоруссию. Это случилось 17 сентября, когда тов. Молотов объявил по радио из Москвы, что «доблестная Красная Армия освобождает украинских и белорусских братьев от ига польских панов и ксендзов».

В деревнях находилась постсоветски настроенная деревенская молодежь. Для встречи Красной Армии в конце своего села она сооружала арки из зелени. Когда я проезжал из Почаева в Кременец, то по дороге

видел эти арки. Узнав поближе советскую власть, молодежь быстро излечилась от «красной болезни»: она заболела в равной степени украинским национализмом. Так было и в Западной Белоруссии.

Вскоре после появления Красной Армии на территории Польши в природе произошло явление, знаменующее народное бедствие – так это понял простой народ. В теплую осеннюю пору сентября месяца выпал обильный снег и ударил мороз. На дорогах образовалась гололедица, опрокидывались военные автомобили, молодые деревья ломались под тяжестью снега на листве. Снег и мороз держались несколько дней, пока все не растаяло.

Меня лично интересовала религиозность красноармейцев. Когда-то я читал в русской эмигрантской прессе, что якобы маршал Тухачевский требовал прекратить антирелигиозную пропаганду среди красноармейцев, потому что среди них было 70% верующих в Бога. Я искал этих верующих, чему представлялась возможность. Небольшие группы красноармейцев под руководством политруков приходили в Успенский собор Лавры, чтобы осмотреть его красоту и величие. Верующие ходили тихонько, с благоговением, а неверующие стучали железными гвоздями в подошвах и смотрели по сторонам. Были и такие среди них, кто отделялся от группы, чтобы вложить в руку богомольца записку с именами близких, и просил помолиться за них. Из всех экскурсантов- красноармейцев таких было около пяти процентов.

Лавру навещали чины НКВД, они делали обыски, искали оружие, радиоприемники, лазили на чердаки монастырских корпусов, и всюду таскали с собой наместника Лавры архимандрита Пантелеимона. Это создавало тревожность и неуверенность в завтрашнем дне: братия Лавры волновалась.

Приезжали также политруки-агитаторы, которые созывали братию Лавры на галерею перед собором и объясняли достижения советской власти, превосходство сталинской конституции и прочее. Старики монахи не ходили их слушать. Я же бывал на этих собраниях, слушал и наблюдал, какие приемы использовали эти политруки. Например, политрук задает вопрос монахам: «Довольны ли вы приходом советской власти?». Первые ряды кивают удовлетворительно головами. «Рукоплещите!» – командует политрук. Монахи рукоплещут и их снимают на кинопленку. Заставляли их поднимать руки за советскую власть – и все это опять фотографировали. Потом в Советском Союзе показывали кинохронику о том, как почаевские монахи горой стоят за советскую власть. А в действительности же это было насилие над бедными и испуганными иноками.

Лавра имела большие фруктовые сады, где в то время плоды еще не были убраны. Советская власть издала распоряжение, запрещающее братии Лавры собирать фрукты в саду. Вместе с архимандритом Вениамином я поехал к военному комиссару в Кременец просить разрешения

собрать фрукты из нашего же сада. Комиссар разместился в здании бывшего польского уездного старосты, после доклада мы вошли к нему на прием. Но он в нашей просьбе отказал, заявив, что сады – народное добро и без согласия народа он не может дать монахам разрешение пользовать фруктами из монастырского сада. При этом нам напомнил войну 1920 года, когда большевики воевали с поляками, а в Почаевской Лавре в то время стояли польские войска, которые якобы стреляли по большевикам. Мы знали об этих слухах от старых монахов, и объяснили комиссару, что тогда польских солдат в Лавре не было, а из пушек стреляли по Лавре сами советские войска. «Сказывайте мне сказки», – заявил комиссар и прекратил с нами разговор. Мы вышли огорченные. Патрульный, стоявший у входа, у нас спросил: «Мой дядя был в Лавре монахом, жив ли он?». Узнав имя этого монаха, мы сказали, что он умер. «Молитесь обо мне», – добавил патрульный, оглянувшись кругом.

По делу монастырских садов и имущества приехал в Почаев политрук и созвал в местечке сход крестьян. Было уже темно, как это бывает поздней осенью, поэтому на сход пришло мало людей. Из любопытства и я пришел туда. Политрук говорил много и долго, в своей речи коснулся и темы монастырей: «Монахи тунеядцы и вредители. В Советском Союзе их из-за этого не принимают на службу». Вдруг из толпы раздался голос: «Это вы тунеядцы и вредители, и на монахов не сваливайте!» Публика вздрогнула и стала расходиться. Политрук закричал: «Поднимите руки, кто за отнятие у монахов имущества и земли?» А голос из толпы ответил: «Мы имеем свою землю и монастырской земли нам не надо». В темноте все разошлись. А на другой день в волостном управлении (сельсовете) появилось сообщение: «Общим единогласным постановлением жителей Почаева от монастыря отнимаются все земли и сады». Народ в этом беззаконии участие не принимал, и жители Почаева возмущались.

Братия Лавры была глубоко тронута сочувствием жителей Почаева и их поддержкой монастыря. Наместник Лавры архимандрит Пантелеимон, посоветовавшись с архимандритом Вениамином, решил поблагодарить почаевцев. В воскресные дни вечером приходило много местных верующих в церковь на акафист Божией Матери, который служили перед Ее чудотворным Почаевским образом. В конце акафиста и молебна архимандрит Пантелеимон взошел на амвон и произнес приблизительно следующие слова: «Братие и сестры! С сего священного места, где пред нами сияет икона Божией Матери, приношу вам от своего имени и от имени братии Лавры глубокую благодарность за моральную поддержку в эти тяжелые дни». При этом он сделал земной поклон к народу. В церкви разразилось рыдание, народ плакал, братия плакала, лились слезы и из моих глаз. Тяжело было у всех на душе, и простые краткие слова эти вызвали всеобщее рыдание.

Во время торжественной всенощной под праздник Покрова Божией Матери я стоял на левом клиросе, поднимал глаза к чудотворному образу Божией Матери и, плача, молился. После всенощной я зашел к духовнику Лавры о. Кассиану, афонскому монаху, за духовным утешением. Рассказал ему о своем настроении. Смотрю, вместо утешения он сам плачет. На следующий день он тайно покинул Лавру и уехал в г. Вильно. Рассказывали, что он уехал через Литву и Германию в Грецию на Афон.

Мое пребывание в Лавре было опасным. Я решил пробираться в Варшаву, где были моя квартира и вещи. Для этого надо было тайно перейти советско-немецкую границу у Яблочинского монастыря через реку Буг. На всякий случай я взял в Почаевской Лавре в этот монастырь пропуск, который мне потом пригодился.

Простившись с архимандритами Пантелеимоном и Вениамином, помолившись у св. иконы Богоматери и у мощей св. преп. Иова Почаевского, я отправился в путь. На прощание я подарил о. Вениамину свой фотоаппарат и золотые рубли, которые не хотел иметь при себе. Из Почаева ехал автобусом, переполненным почаевскими евреями, а из Кременца добирался поездом в Брест. Ночевал на вокзале в Ковеле вместе с большой толпой польских беженцев с детьми. Везде, в Почаеве, Кременце, Бресте и других местах своего пути я насмотрелся на дерзкое поведение молодых евреев. Вели они себя нагло, вызывающе – это племя резко переменилось к худшему при большевиках. В Польше они такими не были, а здесь везде старались прибрать власть к своим рукам.

В селе Збуниче и в Дубице меня арестовывали, но меня выручал пропуск из Почаева. В условленное время поздним темным осенним вечером меня перевезли на лодке из села Дубицы барышни, они были церковными певчими. Страшно было на реке, думалось тогда, что вот-вот нас заметят советские пограничники, осветят ракетой место нашего нахождения и всех обстреляют – я молился Богу. К противоположному берегу причалили благополучно, я вышел из лодки, а барышни возвратились в село. Страшная и рискованная переправа сошла благополучно. Господь сохранил от напасти.

В селе Новоселки я переночевал у монастырского диакона, его матушка высушила мою мокрую одежду. На другой день я вместе с диаконом пришел в Яблочинский монастырь, у его ворот стояла немецкая стража. Дежурный немецкий патруль отдал нам честь. И вот я снова в монастыре, словно у себя дома очутился – радость и благодарение Богу! Настоятель монастыря, его наместник и братия были моими давними друзьями. Но они не знали, откуда я к ним пришел. Я боялся немцев и поспешил уехать в Варшаву. Железнодорожная станция находилась приблизительно в 20-ти километрах от монастыря, и мне пришлось ехать туда на нанятой подводе. До войны станция находилась через реку Буг, но там теперь были большевики.

Бывшая красавица Варшава произвела на меня жалкое впечатление: многие дома были полностью разрушены, другие стояли без крыш и окон; трамваи, извозчики и такси не курсировали. Тротуары были заполнены пешеходами, и я с вокзала шел пешком, а мой чемодан везли на тележке носильщики. В толпе они скрылись, и я остался без своих вещей, мне было обидно, что всю трудную дорогу вез чемодан, а рядом с домом меня обокрали.

Митрополичий дом и кафедральный собор стояли невредимыми. Здесь я встретил друзей и знакомых, которые рассказали, что во время боев они сидели в Пещерной церкви под собором несколько дней без еды и воды. Моя квартира в интернате была занята пострадавшими от бомбежек. Я зашел к митрополиту, он принял меня с радостью, по-отечески, предложил мне поселиться в своем доме, что я с радостью исполнил. На обеды митрополит меня звал к себе, так как в то время я был безработным архимандритом. Мое прежнее положение при интернате было потеряно, университет был закрыт, часть его была сожжена, и немцы не позволяли полякам открыть даже школы. С продуктами было совсем плохо.

Вскоре моего приезда в Варшаву, а это было в половине ноября 1939 года, немецкое гестапо (военная жандармерия) вызвало митрополита Дионисия на допрос. Поводом для этого были ябеды на него со стороны русских организаций, которые были недовольны им и его деятельностью как главы Автокефальной Православной Церкви в Польше. Одной из таких организаций было «Братство Ревнителей Православия», учрежденное наспех и возглавленное профессором богословского факультета, которого митрополит выписал из Болгарии и устроил на профессорскую кафедру. Об этом мне сказал сам профессор, за что я на него обиделся и не пожелал с ним более общаться, так как проявлений человеческой подлости я не терпел. Русские эмигрантские круги в Варшаве действовали против митрополита Дионисия, желая иметь своим митрополитом немца Серафима Берлинского и Германского, который принадлежал к РПЦЗ. С помощью немецкого гестапо они надеялись достигнуть своей цели.

Немцы стали искать и другого повода для ареста митрополита Дионисия. После продолжительных допросов и мучений его посадили под домашний арест в собственной квартире, а его келейника Игоря, студента-богослова, назначили стражем и телохранителем. Тот, выслуживаясь перед немцами, строго держал своего митрополита. Впоследствии этот студент был рукоположен митрополитом Берлинским и Германским Серафимом во священника, и он сам мне потом рассказывал, что так сильно ненавидел митрополита Дионисия, что готов был своею рукою застрелить его. Между прочим, владыка Дионисий любил этого келейника Игоря, доверял ему, материально помогал и считал его верным другом. Как легко можно ошибаться в людях! Иерей Игорь очутился в США и служил в Американской Митрополии.

Гестапо, посадив митрополита Дионисия под домашний арест, предъявило ему условие: или отречься от кафедры в Варшаве, или отправиться в концентрационный лагерь в Дахай – на самую мучительную смерть, так как редко кто выходил из этого места живым. Митрополит предпочел отказаться от своей Митрополии и передать ее митрополиту Серафиму (Ляде), за что немцы разрешили ему переселиться на свою дачу в Отвоцке (30 км от Варшавы) и там жить в качестве частного лица. Добавлю, что свой отказ от кафедры владыка оформил письменно и передал это заявление в гестапо.

Митрополит Серафим этого и ожидал. Он уже не помнил о том, что владыка Дионисий еще в октябре месяце принимал его в Варшаве и подарил на память драгоценную панагию. Русские эмигрантские круги торжествовали свою победу, ведь они своего добились.

Когда немцы освободили митрополита Дионисия из-под ареста, и он стал собирать вещи для проживания в Отвоцке, его келейник Игорь немедленно куда-то сбежал. Надо сказать, что отъезд митрополита Дионисия произошел в трогательной обстановке. В сопровождении иподиаконов в облачении, владыка вошел в Пещерную церковь кафедрального собора без славы и мантии и направился в алтарь. Там он молился некоторое время. Митрополичий хор пел ирмосы Великой Субботы: «Волною морскою». Пели тихо и торжественно. Митрополит вышел из алтаря и начал благословлять подходивших к нему за благословением, многие плакали. В церкви кроме духовенства и хористов было несколько десятков прихожан. Благословив всех, владыка тихо вышел из церкви в сопровождении иподиаконов, сел в свой автомобиль и шофер повез его в Отвоцк. Мы тогда почувствовали себя сиротами.

Вскоре после отъезда митрополита Дионисия гестапо арестовало его секретаря С. Ю. Юденко и правителя дел Синода Ю. Г. Рощицкого. Обоих увезли в концлагерь Дахау, где они погибли. Секретарь духовной консистории скрылся в Яблочинском монастыре. Отсюда он перешел нелегально границу на советскую сторону и поселился у своих друзей в Кременце. Вместе с ним был помощник митрополита по кафедре пастырского богословия в университете, после войны он возвратился в Варшаву и занимал должность в коммунистическом министерстве по вероисповедным делам. Умело приспособился.

Митрополит Серафим долго не приезжал в Варшаву, чтобы возглавить Митрополию после владыки Дионисия. Церковная жизнь все же протекала по заведенному порядку, а я оставался без назначения и службы. Жил на свои средства у своих друзей на квартире. Меня, бездомного, приютил архимандрит Филофей, ключарь кафедрального собора.

Перед праздником Рождества Христова приехали из Яблочинского монастыря мои друзья архимандриты Митрофан и Мстислав. Они пригласили меня переехать на жительство в эту святую обитель, я принял их

приглашение с радостью, и вместе с ними уехал из Варшавы. Мне было хорошо в монастыре: монахи, ежедневные Богослужения, интеллигентное общество епископа Тимофея, упомянутых архимандритов, поэта Вадимова-Лисовского и др. В монастыре электричества не было, свои келии монахи освящали лампадами и свечами. Долгие вечера мы коротали в келии епископа Тимофея, иногда играли в преферанс. Учили меня этой игре, но ничего из этого не вышло. Днем выходили по колено в снегу пилить деревья возле монастыря для кухни и келий. Мороз стоял трескучий, я простудился и заболел, вместе со мной заболел и секретарь Варшавской духовной консистории Р. А. Кикец. Врачей не было, мы лежали с ним в постелях без помощи. Пища была очень скудная, но, несмотря на все это, я чувствовал себя счастливым.

В монастыре стояла немецкая пограничная стража. При переходе границы по реке Буг немцы ловили евреев, приводили в участок, делали обыск и куда-то отправляли. Молодых евреек немцы насиловали. Братия монастыря боялась немцев, хотя их они не трогали.

В марте 1940 года я получил письмо из Грубешова от благочинного протоиерея Григория Митюка. После войны он был хиротонисан в Канаде во епископа для Украинской Церкви, потом был избран ее митрополитом. Тогда он был скромным батюшкой. В письме сообщалось, что митрополит Серафим в Варшаве назначил меня настоятелем прихода в Турковичах. Это неожиданное назначение меня обрадовало. Немедленно собрался и уехал из монастыря в Турковичи, где я служил ранее в 1932 году.

По бездорожью с большим трудом добрался до моих любимых Туркович. Мои бывшие прихожане встретили меня с удивлением и с большой радостью. Моя церковь на кладбище и колокольня были разрушены поляками в июне 1938 года, Богослужения я стал совершать в древней церкви в ограде бывшего Турковичского монастыря. Квартира находилась в бывшем причтовом доме, здесь я застал пять монахинь с настоятельницей Магдалиной, и мы начали организацию монастыря. Наши монастырские постройки заняли под приют для детей католические монахини, они злобно посматривали на нас, но молчали, и мы их не задевали.

Я сразу же принялся за работу по восстановлению монастырской жизни в Турковичах, вместе с настоятельницей ходатайствовал у немецкого уездного начальника в получении участка земли под огород. Получив землю, мы распахали огород, посадили картофель и разные овощи. Монахини стали обзаводиться хозяйством, все свои доходы от треб я отдавал на монастырские нужды, скоро приехали другие монахини и в монастыре жило уже 12 инокинь. Местные жители были довольны успехами обители и охотно во всем нам помогали.

Весть о нашем монастыре распространилась в округе и дошла до Берлина. Немцы к нам стали присылать беженцев из советской зоны, несколько десятков мы разместили в корпусе польских монахинь, мы им

стали помогать их устроить, но беженцы скоро разъехались в разные стороны.

После беженцев немцы прислали к нам на поселение большую группу евреев, которых поселили в бывшем Народном доме. Эти люди стали выполнять тяжелую работу по урегулированию русла реки Гачвы – они были жертвами немецкой политики. Через месяц их всех куда-то угнали.

Без «гостей» наш монастырь не оставался, скоро к нам приехали украинцы и устроили летний молодежный лагерь с палатками. Вели себя весьма хорошо, и нам это было приятно. Но польские монахини этих украинцев боялись, потому что молодежь утром и вечером пела свой гимн со словами: «Ляхам смерть! Смерть жидовсько-московський комуни!» и проч. В воскресные дни для молодежи я служил обедню, их хор пел в церкви. К нам украинцы относились почтительно, приглашали нас на свои «ватры» (костры) и концерты. С их помощью я установил на месте разрушенного поляками монастырского собора большой крест на площади.

Еще до ареста митрополита Дионисия церковно-общественные деятели испросили у него акт на выделение Холмщины в самостоятельную епархию, каковой она и была до начала первой мировой войны. Митрополит Дионисий назначил временно управляющим епархией старейшего священнослужителя – протопресвитера И. Левчука. Когда в управление Варшавской Митрополией вступил митрополит Серафим (Ляде), он не признал самостоятельности Холмской епархии и стал посещать ее приходы: Холм и Грубешов. Встречали его торжественно как епископа, но как митрополита Холмщины его не признавали. Тем временем церковная общественность предложила мою кандидатуру для епископа Холмщины, но митрополит Серафим отказался содействовать в этом важном деле, мотивируя, что предложенная кандидатура по национальности не украинец. Он предложил своего кандидата в лице игумена Александра Ловчего, служившего в Германии, но его общественность отвергла, и вопрос о хиротонии епископа для Холмщины повис в воздухе. Тогда инициативу в этом вопросе взяли в свои руки украинские политические деятели в Холме и Кракове, они выставили кандидатуру профессора Ивана Огиенко. За него был Грубешовский благочинный протоиерей Г. Митюк и некоторые украинские священники Холмщины. Чтобы сделать Огиенко популярным, его стали приглашать читать лекции народу. Украинский самостийник, патриот, в прошлом министр Украинской республики в 1919 году – он пользовался успехом. Но церковностью он не отличался.

Кандидатуру профессора Огиенко на епископство украинские деятели не стали согласовывать с митрополитом Серафимом. Они вошли в контакт с высшими немецкими властями и потребовали у них возвращения из ссылки митрополита Дионисия и удаления митрополита Серафима. Немецкое руководство готовило войну с Россией и, чтобы привлечь на

свою сторону украинцев во время военных действий против большевиков, оно удовлетворило их просьбу. В сентябре 1940 года митрополит Дионисий вернулся на свою кафедру, а митрополит Серафим вынужден был покинуть Варшаву. Получилось, что украинцы выручили митрополита Дионисия из ссылки в то время, когда русские его туда загнали доносами и ябедами. В качестве благодарности украинцам митрополит Дионисий хиротонисал во епископа профессора Огиенко и еще одного украинца – архимандрита Палладия (Руденко). Для своего викарного епископа в Варшаве митрополит Дионисий выбрал мою кандидатуру, но я решительно от его предложения отказался.

Профессора Огиенко в Яблочинском монастыре спешно постригли в монашество с именем Илларион, рукоположили во диакона и иеромонаха с возведением в сан архимандрита. Все эти степени он прошел в одну неделю. Постригал и рукополагал его епископ Тимофей. Вряд ли такой случай когда-то был в истории Православной Церкви на Руси.

Торжественная хиротония архимандрита Иллариона во епископа для Холмщины состоялась в Холме в кафедральном соборе. Хиротонию возглавил митрополит Дионисий в сослужении Чешского архиепископа Савватия (Константинопольской Патриархии) и епископа Тимофея. На торжество собралось множество священнослужителей и масса народа. Украинские деятели объявили это событие своим национальным праздником. После хиротонии состоялся многолюдный банкет в огромном зале архиерейского дома, было произнесено много речей по случаю этого события и похвал по адресу нового архиепископа Холмского и Подляшского (профессора Огиенко митрополит Дионисий за литургией в тот же день возвел в сан архиепископа).

Духовенство и население Холмщины опасались, что новый владыка займет крайний украинский курс для украинизации Богослужения, но он этого не сделал. Этим были очень недовольны украинские деятели, они организовали из школьной молодежи демонстрацию против архиепископа Иллариона с плакатами: «Гэть с москалями!». Илларион возмущался, но своей тактики не переменил.

Ко мне и к монастырю новый владыка стал относиться хорошо, он выхлопотал у немцев для монастыря денежное пособие, а меня принимал гостеприимно и выделял для ночлега комнату в архиерейских покоях. В 1941 году он приезжал в Турковичи на отпуст, и возглавил Богослужение, на которое собралось множество священников и народа.

В то время немецкие войска занимали Украину и приближались к Москве, украинцы помышляли о свободной Украине и на кладбищах делали высокие насыпи и ставили высокие кресты в память погибших за «незалежность» Украины. В Турковичах такой холм тоже был насыпан.

Начало войны Германии с Советским Союзом в июне 1941 года мы пережили без особого волнения. Немцы наступали, а советские войска

отступали под натиском танков и самолетов. Сотни тысяч красноармейцев попадали к немцам в плен, их загоняли за колючую проволоку в лагеря. Поздней осенью пленные погибали от холода и голода.

Когда немцы освободили от большевиков Волынь, некоторые монахини из нашего монастыря, в том числе и игуменья Магдалина, покинули обитель в Турковичах и уехали в свои монастыри на Волыни. Двух инокинь архиепископ Илларион забрал в свой архиерейский дом вести хозяйство. В Турковичах осталось лишь четыре инокини: наш монастырь потерял свое значение. Скорбело православное население, скорбел вместе с ним и я, так как с ужасом все понимали, что будущего у нашей обители нет. Тем временем поляки брали над православными верх.

К концу года меня стали беспокоить члены Белорусского церковного комитета из Варшавы, они настаивали, чтобы я отправился в Белоруссию на епископство. Над этим предложением я стал серьезно задумываться, но не хотел отставлять Турковичи, ведь здесь мною было затрачено много энергии и трудов. Но, видя, как церковное дело окончательно зачахло, я согласился поехать в Белоруссию, но не для епископства, а чтобы навестить своих родных и побывать на родине. С этим и поехал к владыке Иллариону рассказал ему о своей беде. Он же и слушать меня не пожелал, сказав: «Ваша кандидатура выставлена Братством Православных Богословов на епископство в Украине. Пока это произойдет, я теперь назначаю вас ректором Духовной академии в Холме, которую открываю». Он соблазнял меня такими предложениями, но я отказался от них, так как ясно сознавал, что ничего из этого не выйдет. После долгих рассуждений архиепископ Илларион все же согласился отпустить меня на родину, но с условием, что я вернусь на Холмщину. На всякий случай он выдал мне отпускную грамоту.

На свое место в Турковичах я пригласил своего друга из Яблочинского монастыря архимандрита Митрофана, а сам уехал в Варшаву, где встретил Рождество Христово. Я ни с кем не прощался, так как предполагал вернуться, но Господь меня повел иным путем, спасая от неминуемой гибели. Во время войны в окрестностях Туркович стали появляться советские и польские партизаны, бандиты нападали на православных и убивали их целыми семьями. В тяжелые дни 1942-1943 годов мои прихожане были без пастыря, так как о. Митрофан в это время их уже оставил, и они гибли от рук польских партизан. Оставшиеся в живых после войны уехали либо в Советский Союз, либо в глубину Польши. Православной Холмской Руси более не существует.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ПОЛЬШЕ

Турковичи стали последним пунктом моей пастырской деятельности не только на Холмщине, но в и Автокефальной Православной Церкви в Польше. Назначали меня на служение в разных местах и на разные должности, но Турковичи я любил больше всего, потому что там много страдал.

В Автокефальной Православной Церкви в Польше я родился духовно, стал ее священнослужителем, служил в ней ревностно и по совести, там получал свои награды и отличия – она была моей духовной Матерью, воспитавшею меня в мужа совершенна. Поэтому я хочу посвятить ей несколько строк.

Эта Церковь начала свое существование после первой мировой войны в пределах независимого новообразовавшегося Польского государства. Организатором и первым ее митрополитом был бывший Минский и Туровский архиепископ Георгий (Ярошевский), академик, бывший ректор С.-Петербургской духовной академии. Его 8 февраля 1923 года застрелил из револьвера архимандрит Смарагд (Латашенков), академик, ректор духовной семинарии в Вильно. На место покойного был избран Синодом архиепископ Волынский и Кременецкий Дионисий (Валединский). Этот митрополит завершил организацию Церкви и получил автокефалию от Константинопольского Патриарха 13 ноября 1924 года. Именно с этого дня Православная Церковь в Польше и стала автокефальной, а митрополит Варшавский и всея Польши стал носить титул «Блаженнейший».

Церковь имела пять епархий: Варшавско-Холмская, Волынская, Виленская, Гродненская и Полесская. В каждой епархии существовали мужские и женские монастыри, всех было числом 15. Почаевская Лавра занимала особое место в Польше, она имела огромное значение для православного населения страны. Все монастыри имели свое историческое прошлое.

Для подготовки пастырей были открыты две духовные семинарии: в Вильно, Кременце и богословский факультет в Варшавском университете. Кроме того, существовала диаконско-псаломщицкая школа в Яблочинском монастыре и курсы псаломщиков и регентов в Кременецкой обители. В Почаевской Лавре была открыта иноческая школа для монахов. Все эти учебные заведения готовили священников и церковных служителей.

Всенародная перепись населения в Польше 1931 года указала на 3 789 000 душ населения православного вероисповедания. Принимая во внимание натуральный прирост населения и недобросовестность махинаторов-переписчиков, в начале 1939 года в Польше проживало более 5 000 000 православных жителей. Приходских и приписных храмов во всех епархиях насчитывалось более двух тысяч, не считая центральных областей Польши, где почти все православные церкви были отняты польскими властями и переделаны в католические костелы или же совсем разрушены.

На Холмщине были разрушены 113 православных храмов только в июне 1938 года. Так что всех православных храмов в Польше вместе с отобранными и разрушенными поляками было около 2 500. Статистика того времени указывала, что по языковой принадлежности в Польше проживали 4 501 000 украинцев, 1 698 100 белорусов, 168 700 русских. В графе «украинский язык» числились галичане – около 3 000 000 человек. Жители Полесья не определили своего языка и называли его «тутэйшим». Из них одна часть говорила на белорусском языке, другая часть говорила на украинском. Были в Польше и православные чехи, но статистика их не учитывала.

***

В следующих главах воспоминаний владыка Афанасий (Мартос) рассказывает о своих архипастырских трудах в оккупированной немцами Беларуси, горьком беженстве на чужбине, епископстве в Германии, Австралии и Аргентине в юрисдикции РПЦЗ.

PIOTR FIEDORUK

Признания автокефалии Московским Патриархатом Православной Церкви в Польше в 1948 г.

Słowa kluczowe: Autokefalia, Patriarchat moskiewski, Kościół prawosławny
Keywords: Autocephaly, Moscow Patriarchate, Orthodox Church

Streszczenie

Uznanie autokefalii przez Patriarchat Moskiewski Cerkwi Prawosławnej w Polsce w 1948 r.

Początkowo władze państwowe w swoich decyzjach traktowały Cerkiew prawosławną w Polsce jako autokefaliczną i w związku z tym stosowano akty ustawodawcze okresu przedwojennego. We wszystkich sprawach zastosowano przedwojenne normy prawne w stopniu, w jakim nie były one sprzeczne z obecną linią polityczną władz. Używany w latach 1944-1948 model polityki przedwrześniowej dotyczył również kwestii autokefalii. Jednocześnie władze miały świadomość, że przedwojenna autokefalia nie została uznana przez Patriarchat Moskiewski. Artykuł przedstawia drogę polskiego prawosławia do uzyskania autokefalii od patriarchatu moskiewskiego.

Abstract

Recognition of autocephaly by the Moscow Patriarchate of the Orthodox Church in Poland in 1948

Initially, the state authorities in their decisions treated the Orthodox Church in Poland as an autocephalous one, and in relation to it, legislative acts of the pre-war period were used. In all matters, pre-war legal norms were used to the extent that they did not contradict the current political line of the authorities. Used in 1944-1948 The pre-September model of politics also applied to issues of autocephaly. At the same time, the authorities were aware of the fact that the Moscow Patriarchate did not recognize pre-war autocephaly. The article presents the path of Polish Orthodoxy to obtain autocephaly from the Moscow Patriarchate.

[1] Fr. Piotr Fiedoruk doctor of theological sciences.

Первоначально государственные власти в принимаемых решения относились к Православной Церкви в Польше как к автокефальной и в отношении к ней употреблялись законодательные акты довоенного времени. Во всех вопросах были используемы довоенные правовые нормы настолько, насколько они не противоречили актуальной политической линии властей. Используемая в 1944-1948 гг. до-сентябрьская модель политики относилась также к вопросам автокефалии. Одновременно власти отдавали себе отчёт в факте непризнания довоенной автокефалии Московским Патриархатом. Польские власти признали, что декрет президента Речипосполитой от 18 ноября 1938 г. не соответствует новым народным и политическим условиям. Предлагалось признать довоенную автокефалию недействительной. Правовая и каноническая неурегулированность позволяли государственной власти руководствоваться в отношении Православной Церкви принципом признания в зависимости от актуально общественно-политической ситуации. Такое положение позволяло властям отказывать во множестве представляемых митр. Дионисием постулатах, касающихся военного каппеланства, восстановления духовной семинарии, открытия новых приходов или строительства новых храмов.

Благоприятная для введению автокефалии ситуация наступила после разрыва 12 сентября 1945 г. властями ПКВН конкордата с Ватиканом. Несмотря на то, что разрыв конкордата не касался непосредственно Православной Церкви, вводил, однако, принцип равноправия всех вероисповеданий. Посредственно этот факт имел большое значение в урегулировании канонических вопросов Церкви. Независимость и самостоятельность поместной Церкви, согласно каноническому праву, получается путём признания со стороны матерней Церкви. Поместная Церковь, желая получить автокефалию, должна соответствовать определённым условиям: обладать как минимум четырьмя епархиями и тремя епископами, и двумя монастырями: мужским и женским[2]. Этих условий в первых послевоенных годах Православная Церковь в Польше не могла исполнить. Статус автокефалии обладал существенным значением для Церкви и государства. Она подтверждала самостоятельность внутренней жизни поместной Церкви, независимость иерархии от заграничных центров, а также позволяла сохранить местные традиции и обряды, каноническое законодательство и суд. Государственным властям, в свою очередь, автокефалия предоставляла возможность самостоятельного определения взаимоотношений с Православной Церковью, без вмешательства внешних факторов.

По вышеизложенным причинам осенью 1946 г. министр юстиции Генрих Щвянтковски согласовал с председателем Совета по делам Русс-

[2] A. Łotocki, *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932, c. 133-135; M. Zyzykin, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1931, c. 6-58; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* Białystok 2005, c. 243, 244.

кой Православной Церкви Георгием Карповым основы государственной политики по-отношению к православию в Польше. Мииистр Генрих Щвянтковски подал правительству доклад „Вопрос Православной Церкви в Польше" датированный на 10 февраля 1947 г. Документ давал критическую оценку предшествующей политике Министерства Публичной Администрации по-отношению к Православной Церкви, а так же обращал внимание на политические причины стараний установления автокефалии. „Польское государство, как государство независимое, имеет полное право автокефалии для своей Православной Церкви. Поддание сомнению автокефалии было бы равно подданию сомнению независимости, что неприемлемо. (...) Если Православная Церковь в Польше не должна стоять перед опасностью внутренней анархии (несубординация, раскол), то должна при поддержке Польского Правительства получить (или подтвердить довоенную) автокефалию, что может произойти исключительно при навязании отношений, посредством Польского Правительства, с Московским Патриархом и достижении с ним полного взаимопонимания. Тут должны быть взяты во внимание и полностью уважены каноны Православной Церкви, иначе они не будут обязывать духовенства и православного населения". Документ содержал план достижения автокефалии. Первым пунктом было отстранение от предстоятельства митр. Дионисия. „Не может быть и речи о договорённости с Московским Патриархом, а, следовательно, и о автокефалии, пока во главе Польской Церкви стоит митрополит Дионисий, оставление которого на занимаемой должности является как бы вызовом в адрес Московского Патриарха". Предлагаемый министром Щвянтковским план предполагал начать переговоры с московским патриархом по вопросу автокефалии посредством представителя Польской Православаной Церкви еп. Тимофея. Следующим шагом был созыв Локального Собора Польской Православной Церкви, который выбрал бы нового предстоятеля Церкви в Польше и принял бы новый внутренний устав[3].

Вопреки желаниям властей митр. Дионисий сам предпринял попытку нормализации отношений с Московским Патриархатом. Уже 20 мая 1945 митрополит, как глава автокефальной Церкви выслал поздравительное письмо патриарху. В ответном письме патр. Алексий просил митр. Дионисия объяснить канонические основания автокефалии Польской Православной Церкви и указание канонов, на основании которых патр. Григорий VII предоставил акт автокефалии. Патриарх призывал признать существующую автокефалию неканонической и навязании канонического общения

[3] Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Urząd ds. Wyznań (AAN), sygn. 131/391, k. 3-4; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 69; S. Dudra, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej,* Zielona Góra 2004, c. 53.

с матерней Русской Православной Церковью[4]. Митрополит в 1947 г. выслал два письма выясняющие канонический статус Польской Православной Церкви, которые остались без ответа. Не завершился успехом запланированный на середину октября 1946 г. визит митр. Дионисия в Москву. Сейчас трудно однозначно утверждать, дошли ли письма митрополита до адресатов и мог ли Московский Патриархат самостоятельно разрешить проблему автокефалии Православной Церкви в Польше.

26 марта 1947 г. митр. Дионисий был вызван в Министерство Администрации Публичной, где ему было предложено добровольно сложить свои полномочия. Митрополит решительно отверг предложение министерства, аргументируя своё решение отсутствием канонический основания для такого шага. Митр. Дионисий получил поддержку со стороны Варшавской Духовной Консистории. Отсутствие иных возможностей отстранения митрополита заставило власти ожидать удобого претекста для реализации своих планов.

В 1947 г. митр. Дионисий предпринял очередную попытку нормализации отношений с государственными властями, декларируя свою поддержку политической линии страны. На заседании Архиерейского Собора 10 сентября 1947 г. церковное руководство приняло декларацию сотрудничества с государственными властями „для блага Церкви и Страны". Епископы высказались за равноправие религий, толерантность и преподавание религии в школах[5]. В честь годовщины освобождения Польши и праздника 22 июля, митрополит в своих посланиях декларировал лояльность по-отнгошению к государственной власти и обращал внимание на значение и большую роль Манифеста ПКВН[6]. Декларации лояльности по-отношению к государственным властям не изменили их негативного отношения к митр. Дионисию. Продолжающийся с момента окончания войны конфликт между митрополитом и польским правительством осложнял управление Православной Церковью. Письма митрополита по вопросам открытия семинарии, военного каппеланства, церковных издательств и нового административного деления структур Церкви были либо отвергнуты, либо оставались без ответа.

Только лишь преподавание православной религии в школах в первых послевноенных годах была регулируема так же как в случаях других вероисповеданий. До 1956 г. преподавание религии в начальных и средних школах было предметом обязательным. В 1945-1948 гг. преподавание религии в школах осуществлялось без существенных проблем. Кроме

[4] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 70; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006, c. 678.
[5] Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie (PAM), sygn. RVI-3D 1923; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 334.
[6] „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce", 1947, № 3-12, c. 9; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 246.

Белосточины обучение молодёжи основам православной веры осуществлялось в нескольких школах на Подкарпатье (1945-1947 гг.), Любельщине, в Варшаве, Быдгости и Лодзи. После переселений и миграции православная религия преподавалась в нескольких школах на Возвращённых Землях.

В сложившийся ситуации митр. Дионисий решил действовать без согласия государственных елементов. Ещё в 1947 г. была восстановлена Пенсионная Касса Православного Духовенства как внутрицерковный институт, действующий на основе декретов церковных властей[7]. Митрополит потребовал возвращения Синодальной Типографии, которая осенью 1944 г. была вывезена в Люблин для кооператива „Читатель". На основании решения Окружного Суда в Люблине часть типографского имущества была возвращена Варшавской Консистории в 1947 г. Уже в 1946 г. начал издаваться „Православный Календарь". Митр. Дионисий также принял решение об издательстве официального печатного органа Церкви – ежемесячника „Известия Православной Митрополии в Польше". В 1947-1948 гг. было издано несколько соединённых номеров журнала на польском языке[8]. 1 января 1948 г. митрополит принял решение о создании частного Института Православного Богословия при митрополичьей кафедре. Митр. Дионисий потребовал у Министерства Публичной Администрации возвращения занятого в 1944 г. церковного здания на улице Кирилла и Мефодия в Варшаве. Это здание должно было быть предназначено на нужды Института.

Следующим шагом митрополита был созыв архиерейского Собора 13 февраля 1948 г. (в составе митр. Дионисия и еп. Тимофея), который осуществил новое епархиальное разделение. Из состава белостоцкой епархии были изъяты и вклюяены в варшавскую епархию приходы бельского повята. В состав белостоцкой епархии вошло ольштинское воеводство. Варшавская епархия охватила варшавское, люблинское, Жешовское, поморское, познаньское, гданьское и щетинское воеводства и бельский повят в белостоцком воеводстве. В состав белостоцкой епархии вошли приходы белостоцкого воеводства без приходов бельского повята, и ольштынского воеводства. Была создана лодзинская епархия охватывающая лодзинское, келецкое, крвковское, шлонское, и вроцлавское воеводства[9]. Осуществлённое изменение епархиальных границ было продиктовано необходимостью, связанной с новым расселением православных верующих и приходов после миграций, репатриации и принудительного переселения украинцев и лемков.

---

[7] „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce", 1947, № 1-2, c. 23.

[8] Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie, sygn. 1795; L. Utrutko, *Działalność wydawnicza metropolii warszawskiej w latach powojennych*, [в:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, ред. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2004, c. 234-236.

[9] AAN, Ministerstwo Administracji Publicznej, №-у 1042 i 1045; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 152, 153; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* c. 680.

Несмотря на то, что территориальные изменения в границах епархий были консультируемы с государственными властями, они не были осуществлены. 25 февраля 1948 г. митр. Дионисий был арестован по обвинению нарушения президентского декрета от 18 ноября 1938 г. Власти постановили, что митрополит нарушил присягу на верность Речипосполитой Польши и дал декларацию верности представителю оккупационных властей. Более того, митр. Дионисий был обвинён в том, что во время войны без согласия польского правительства назначал новых епископов, создавал новые епархии, признал архиепископский сан за владыкой Саввой, а также согласился с решением оккупационных властей касающимся вывоза польского населения на работы в Германию. Действия митрополита были признаны вредными для автокефалии Польской Православной Церкви и польского государства. Согласно со статьёй 17 и 19 вышеупомянутого декрета назначение на митрополичью кафедру обуславливалось согласией президента Польши. В возникшей ситуации в ответ на запрос Совета Министров президент КРН Болеслав Берут отозвал данное митр. Дионисию согласие на осуществление последним функций предстоятеля Польской Православной Церкви[10]. Предъявленные митр. Дионисию обвинения были сильно преувеличены и частично не соответствовали правде. Митр. Дионисий не стремился к принятию патриаршего сана и не действовал во вред православного населения. Предпринятие таких шагов в 1948 г. не было продиктовано действиями митрополита во время Второй Мировой Войны, а завершением предпринятых мер для признания автокефалии Московским Патриархатом. Признание автокефалии требовало нового церковного руководства в Польше.

После решения президента возникла сложная канонически-правовая ситуация. Согласно государственному праву митр. Дионисий перестал быть предстоятелем православной церкви в Польше, а согласно с каноническими нормами продолжал далее возглавлять митрополичью кафедру. Президент не обладал канонически-правовыми основаниями для отстранения митрополита. Эта проблема могла быть решена только путём назначения согласно с каноническим правом нового предстоятеля Церкви в Польше. Государственные власти, тем временем, игнорируя каноническое право, решением министра публичной администрации Эдварда Особки Моравского от 26 апреля 1948 г. создали Временную Управляющую Коллегию Польской Православной Церкви под председательством архиеп.

[10] Zarządzenie prezydenta RP z 17 kwietnia 1948 r., „Monitor Polski”, № 38, poz. 154; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 71-73; такой же, *Przyczynek do losów metropolity Dionizego Waledyńskiego po drugiej wojnie światowej*, „Wiadomości PAKP”, 1990, № 4, c. 31-44; A. Malesza, *Karta z dziejów prawosławia na ziemiach polskich. Metropolita Dionizy w latach 1939-1948*, „Wiadomości PAKP” 1989, № 4, c. 71-73; S. Dudra, *Kościół prawosławny...*, c. 54; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 248.

Тимофея[11]. Кроме архиеп. Тимофея в состав Временной Управляющей Коллегии вошли: еп. Георгий (Коренистов) – настоятель Лодзинского прихода, священники Иоанн Коваленко – администратор варшавской епархии, Евгений Наумов – настоятель гданьского прихода, Всеволод Лопухович – викарий митрополичьего собора, Михаил Кедров – администратор яблочинского монастыря и Николай Серебрянников – представитель мирян. Заданием Временной Управляющей Коллегии было наблюдение за бегущими делами Церкви и упорядочивание вопросов автокефалии. В составе Временной Управляющей Коллегии обращает на себя внимание личность еп. Георгия (Коренистова), который только после выяснения своего канонического статуса 31 декабря 1947 г. вошёл в состав Архиерейского Собора Польской Православной Церкви.

Уже 30 апреля 1948 г. архиеп. Тимофей обратился к патр. Алексию с просьбой аудиенции делегации Польской Православной Церкви. При посредничестве польских и советских властей патр. Алексий принял делегацию Временной Управляющей Коллегии в июне 1948 г. Представители Временной Управляющей Коллегии отреклись от неканонической автокефалии полученной от константинопольского патриарха Григория VII, а взамен получили благословение предстоятеля Русской Православной Церкви на самостоятельность Православной Церкви в Польше согласно с требованиями канонического права. „Акт восстановления единства Польской Православной Церкви с Русской Православной Церковью и признания автокефалии” был принят синодом Русской Православной Церкви 22 июня 1948 г.[12] Этот акт окончательно урегулировал канонический статус Православной Церкви в Польше. „Акт восстановления единства...” отнёсся к митр. Дионисию как к „отлучённому” от Польской Православной Церкви. В возникшей ситуации митр. Дионисий был вынужден отправить патр. Алексию письмо, в котором выразил покаяние и просил восстановить каноническое общение с Русской Православной Церковью. Синод Русской Православной Церкви принял митр. Дионисия в каноническое общение и позволил ему сохранить сан митрополита без титула „Блаженнейший”, который принадлежить только предстоятелям помест-

---

[11] Zarządzenie ministra administracji publicznej z 26 kwietnia 1948 r., „Monitor Polski”, № 45, poz. 229; „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce” 1948, № 1-5. Еп. Тимофей (Георгий Шреттер – 1901-1962) был выпускником Факультета Православного Богословия Варшавского Университета. В 1930 г. был рукоположен во священника в Почаевской Лавре, в 1934 г. стал военным каппеланом, в 1938 г. – люблинским епископом, а с 1940 г. был викарием холмской епархии. В 1944 г. управлял холмской и белостоцкой епархией. В 1946 г. возглавил белостоцкую епархию и был удостоен сана архиепископа. С 21 мая 1948 г. управлял варшавской епархией и председательствовал во Временной Управляющей Коллегии, а с 12 ноября 1948 г. стал заместителем митрополита, одновременно оставаясь правящим епископом белостоцко-гданьской епархии. „Wiadomości PAKP”, 2003, № 5.

[12] AAN, Ministerstwo Administracji Publicznej, № 1043; „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce” 1948, № 6-12, c. 3, 4.

ных православных церквей. Митр. Дионисий несколько раз пытался вернуться к предстоятельству Польской Православной Церкви, но его попытки во Временной Управляющей Коллегии оказались безрезультатными. Митр. Дионисию в его попытках вернуться на митрополичью кафедру не помогла поддержка константинопольского патр. Афинагора и польского правительства в эмиграции[13].

В июле 1948 г. делегация Времменой Управляющей Коллегии участвовала в торжествах посвящённых 500-летнему юбилею автокефалии Русской Православной Церкви. Представители Польской Православной Церкви прибыли с визитами к грузинскому и болгарскому патриархам. Улучшению отношений между Польской Православной Церковью и Поместными Православными Церквями сопутствовал конфликт между московским и константинопольским патриархатами касающимся акта автокефалии от 1948 г.

Установление автокефалии требовало замещения митрополичьей кафедры. Необходимым условием автокефалии поместной православной Церкви было наличие как минимум трёх правящих епископов. После признания автокефалии и принятия решения об отстранении митр. Дионисия в Польше осталось только два правящих архиерея – архиеп. Тимофей и еп. Георгий. Чтобы изменить такое положение вещей, во время визита делегации Временной Управляющей Коллегии в Москве, при согласии правительства Польши в июне 1948 г. вроцлавским епископом был избран администратор яблочинского монастыря Михаил (Кедров). Только тогда три правящие архиереи могли, согласно с канонами, избрать нового Предстоятеля.

По мнению польских властей „никто из правящих в то время епископов не обладал достаточными квалификациями, авторитетом в среде духовенства и верующих для принятия митрополичьей кафедры – Предстоятельства Польской Православной Церкви". Невзирая на то, что все епископы сохраняли лояльность по-отношению к государственным властям, ни один из кандидатов ввиду отсутствия авторитета в среде духовенства и верующих не мог быть избран Собором на митрополичью кафедру. В сложившийся ситуации Департамент Вероисповеданий Министерства Публичной Администрации „решил не спешить с назначением на митрополичью кафедру, тем более, что нормальное функционирование церковной администрации не было нарушено, так как функции митрополита фактически выполнял архиеп. Тимофей, как формальный заместитель митрополита"[14].

[13] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 80, 81; idem, *Kościół prawosławny w Polsce. Sprawa autokefalii 1948 roku*, „Cerkiewny Wiestnik" 1993, № 1; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* c. 683.

[14] AAN, Urząd dc. Wyznań, № 131/391, k. 11; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 250.

После отстранения митр. Дионисия 21 мая 1948 г. управление над епархией Возвращённых Земель принял архиеп. Тимофей как заместитель митрополита, а с 12 ноября – еп. Георгий. На территории Возвращённых Земель 7 сентября была создана вроцлавская епархия, а 12 ноября – лодзинско-вроцлавская. В границах этой епархии остались вроцлавское и щетинское благочиния, а ольштинское благочиние вошло в состав белостоцко-гданьской епархии. Временным администратором этой епархии стал ем. Георгий (Коренистов), а его викарием – епископ вроцлавский Михаил (Кедров)[15]. Вроцлавский епископ Михаил на постоянной основе находился в Белостоке и только иногда посещал приходы на Дольном Шлонске.

Во время декабрьского Архиерейского Собора была проведена очередная реорганизация границ и названий православных епархий. В состав варшавско-бельской епархии вошли территории варшавского и люблинского воеводств и повята Бельск Подляшский (без приходов Пухлы, Трестянка и Рыболы). Белостоцко-гданьская епархия охватила гданьское, ольштинское и белостоцкое (без повята Бельск Подляшский) воеводства. Лодзинско-вроцлавская епархия охватила территорию краковского, познаньского, вроцлавского, щетинского и лодзинского воеводств. Это разделение соответствовало каноническим требованиям Поместной Церкви, однако не взирая на утверждение его государственными властями, не было осуществлено[16]. Реализация этого проекта была отложена до момента выбора нового митрополита.

Первый полный перечень православных приходов и духовенства, составленный после депортаций, переселений и кадровых изменений в отдельных епархиях был составлен в декабре 1948 г. этот перечень брал во внимание епархиальное разделение до планированной реорганизацией церковной структуры. В свете этого перечня варшавская епархия насчитывала 8 благочиний, 34 прихода и 32 священнослужителей, белостоцко-бельская епархия обладала 3 благочиниями, 72 прихода и 70 священнослужителей, а на Возвращённых Землях (лодзинско-вроцлавская епархия) было 4 благочиния, 16 приходов и 14 священнослужителей[17].

---

[15] AAN, Ministerstwo Administracji Publicznej, sygn. 1043; „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce", 1948, № 6-12, c. 3, 4.
[16] „Kalendarz Prawosławny na rok 1950", c. 42-45.
[17] PAM, sygn. RVI-3A 1314.

Библиография

Источники

Archiwum Akt Nowych, Urząd ds. Wyznań, sygn. 131/391; 131/392.

Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Administracji Publicznej, № 1042, 1043, 1045.

Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie, sygn. RVI-3A 1314. RVI-3D 1923; 1795.

Zarządzenie prezydenta RP z 17 kwietnia 1948 r., „Monitor Polski", № 38, poz. 154.

Zarządzenie ministra administracji publicznej z 26 kwietnia 1948 r., „Monitor Polski", № 45, poz. 229;

„Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce", 1947, № 1-12.

„Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce" 1948, № 1-12.

„Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", 2003, № 5.

„Kalendarz Prawosławny na rok 1950", Warszawa 1949.

Литература

Dudra Stefan, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej,* Zielona Góra 2004

Łotocki Aleksander, *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932.

Malesza Aleksander, *Karta z dziejów prawosławia na ziemiach polskich. Metropolita Dionizy w latach 1939-1948*, „Wiadomości PAKP" 1989, № 4.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.

Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970,* Kraków 1996.

Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956,* Kraków 1998.

Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce. Sprawa autokefalii – 1948 roku*, „Cerkiewny Wiestnik" 1993, №1.

Urban Kazimierz, *Przyczynek do losów metropolity Dionizego Waledyńskiego po drugiej wojnie światowej*, „Wiadomości PAKP", 1990, № 4.

Utrutko Ludmiła, *Działalność wydawnicza metropolii warszawskiej w latach powojennych*, [в:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, ред. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2004, c. 234-236.

Zyzykin Michał, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1931.

АНТОНИЙ ГУРИНОВИЧ

Церковно-государственные отношения в Литовской епархии от времени убийства митрополита Сергия (Воскресенского) 29 апреля 1944 г. до завершения управления епархией архиеп. Корнилия (Попова) в конце 1948 года

Słowa kluczowe: diecezja litewska, Kościół prawosławny, Litewska Socjalistyczna Republika Radziecka, Patriarchat Moskiewski

Keywords: Lithuanian diocese, Orthodox Church, Lithuanian Soviet Socialist Republic, Moscow Patriarchate

Streszczenie

Stosunki kościelno-państwowe w diecezji litewskiej od czasu zamachu na metropolitę Sergiusza (Woskresenskiego) 29 kwietnia 1944 r. do zakończenia zarządzania diecezją przez arcybiskupa Kornilia (Popova) pod koniec 1948 r.

Artykuł przedstawia relacje między państwem a Kościołem prawosławnym na Litwie w latach 1944-1948. Autor podejmuje w artykule rolę arcybiskupa Korniła w zarządzaniu Cerkwią prawosławną na Litwie i kreowaniu relacji duchowieństwa z władzami państwowymi. W publikacji zamieszczone zostały nieznane w historiografii dokumenty i fakty.

[1] Игумен Антоний (Гуринович) – благочинный Свято-Духова мужского монастыря г. Вильнюса. Окончил Московскую духовную семинарию и Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Председатель Комиссии по канонизации святых. Член епархиального совета. Hegumen Anthony (Gurinovich) – Dean of the Holy Spirit Monastery in Vilnius. He graduated from the Moscow Theological Seminary and the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Chairman of the Commission for the Canonization of Saints. Member of the Diocesan Council.

Abstract

Church-state relations in the Lithuanian diocese from the time of the assassination of Metropolitan Sergius (Voskresensky) on April 29, 1944 until the end of the management of the diocese by Archbishop Kornily (Popov) at the end of 1948

The article presents the relations between the state and the Orthodox Church in Lithuania in the years 1944-1948. In the article, the author takes up the role of Archbishop Kornila in managing the Orthodox Church in Lithuania and creating relations between the clergy and the state authorities. The publication contains documents and facts unknown in historiography.

Митрополит Сергий (Воскресенский) составил правовое положение, в соответствии с которым, «в случае и на время вдовства Литовской епархии, викарный архиерей принимает на себя управление ею» (п. 8)[2]. Викарным епископом митрополита в Литве был епископ Ковенский Даниил (Юзьвюк). Современник тех событий, протоиерей Лев Савицкий, в своем труде «Летопись церковной жизни» отмечает, что существовало и завещание покойного Экзарха, в котором говорилось, «что в случае его смерти в правление экзархатом вступает епископ Даниил (Юзьвюк), с присвоением ему титула архиепископа»[3]. Епископ Даниил, поясняя свое вступление в должность Заместителя Экзарха Прибалтики 26 мая 1944 года, писал:

«Основываясь на постановлении Архиерейского Совещания, Высокопреосвященнейший Экзарх 29 октября 1943 г. составил ... Завещание, причем на первом месте назвал ... имя нашей мерности, одновременно возведя нас в сан архиепископа Ковенского и поручив нам временное управление Литовской Епархией. Не имея канонических оснований уклониться от исполнения обязанностей, возложенных на нас завещательным распоряжением Высокопреосвященнейшего Экзарха, мы, приняв сан архиепископа Ковенского, вступили в должность Заместителя Экзарха и Временного Управляющего Литовской Епархией, о чем и объявили Указом нашим от 8 мая 1944 г. за № 374-1»[4].

В Литовской епархии архиепископа Даниила (Юзьвюка) хорошо знали в церковных кругах. Протоиерей Лев Савицкий, лично знавший Владыку и служивший под его началом, в своей книге отмечает высокие нравственные качества архиепископа Даниила: «... настоящий монах, молитвенник..., человек строгой принципиальности, неподкупной чест-

[2] В. Новинский, *Очерк истории Православия в Литве*, Вильнюс 2005, с. 457.
[3] Л. Савицкий, *Летопись церковной жизни,* (машинопись) Вильнюс 1965, с. 58.
[4] В. Новинский, *Очерк истории Православия* …,с. 458, 459.

ности»[5]. Однако Владыка Даниил не успел проявить свои лучшие качества в звании Временного Управляющего православной Литовской епархией, поскольку к Литве стремительно приближались советские войска.

В середине июля 1944 года Литва была освобождена от немецких войск советской армией, и здесь снова установилась советская власть. Теперь Литовская епархия опять оказалась не только в номинальном, как во время немецкой оккупации Литвы, но и в фактическом административном подчинении Московской Патриархии. Архиепископ Даниил понимал, что для него лично ничего хорошего ожидать не приходилось. Он был жертвой трагической двойственности в политике митрополита Сергия (Воскресенского), распоряжения которого выполнял во время немецкой оккупации.

Владыка Даниил знал о том, что в сентябре 1943 года на соборе епископов Русской Православной Церкви было принято постановление с осуждением коллаборационистов: «Всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик – лишенным сана»[6]. До этого события еще 22 сентября 1942 года митрополит Сергий (Страгородский) запретил в священнослужении митрополита Литовского Сергия (Воскресенского) после того как последний поздравил Гитлера с военными успехами[7]. А ведь именно по завещанию митр. Сергия (Воскресенского) епископ Даниил стал временно управляющим Литовской епархией. Понимая все это, владыка Даниил «с приближением фронта ... покинул Вильно»[8]. В 1946-1950 гг. архиепископ Даниил управлял Полесской епархией, находившейся в юрисдикции Польской Церкви. Позднее он эвакуировался на территорию Чехословакии. С 1950 по 1954 год находился в заключении, а с 1956 года был на покое в различных монастырях. Скончался архиепископ Даниил (Юзьвюк) в 1965 году[9] (по другим данным, в 1966 году)[10].

В течение короткого времени с августа 1944 до апреля 1945 года Литовскую епархию временно возглавлял архиепископ Минский и Белорусский Василий (Ратмиров)[11]. При нем было реорганизовано управление епархией. Он упразднил епархиальный совет, состоявший из семи человек. Вся ноша управления епархией легла теперь на архиепископа, облегчив ему тем самым контроль над вверенными ему приходами[12].

---

[5] Л. Савицкий, *Летопись церковной …*, с. 59.
[6] В. Цыпин, *История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005 гг.)* 4-е изд., Москва 2010, с. 465.
[7] Там же, с. 460.
[8] Л. Савицкий, *Летопись церковной …*, с. 59.
[9] М. В. Шкаровский, *Нацистская Германия и Православная Церковь*, Москва 2002, с. 512.
[10] Л. Савицкий, *Летопись церковной жизни …*, с. 59.
[11] В. Новинский, *Очерк истории Православия …*, с. 461.
[12] R. Laukaitytė, *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje XX amžiuje*, Vilnius 2003, c. 114.

Затем 13 апреля 1945 года на Литовскую кафедру был направлен архиепископ Сумской Корнилий (Попов). Константин Попов родился в 1874 году в Вологодской губернии. Окончил Казанскую духовную академию со степенью кандидата богословия и с 1906 года состоял миссионером в Ярославской епархии. Был хиротонисан в епископы в 1915 году. Вначале был викарием Ярославской епархии, затем епископом Харьковским. С 1923 по 1943 год участвовал в обновленческом движении. После покаяния перед Патриархом Сергием был назначен епископом Сумским. В 1948 году был переведен на Горьковскую кафедру, где и скончался в 1966 году[13]. Ему пришлось налаживать церковную жизнь в советской Литве в трудные послевоенные годы, при атеистической власти. Специфика церковно-государственных отношений в Литве в период с 1944 по 1958 гг. была связана с тем, что не православная епархия была главным противником советской власти, а Католическая Церковь Литвы, занявшая открыто антисоветскую позицию. Люди, скомпрометировавшие себя сотрудничеством с немцами в годы оккупации (в частности, активно помогавшие нацистам уничтожать еврейское население Литвы) и не успевшие уехать на запад из-за стремительного продвижения советских войск, а также убежденные противники советизации Литвы ушли в леса, где в качестве партизан, так называемых «лесных братьев», оказывали вооруженное сопротивление советской власти. «Лесные братья» пользовались поддержкой местного литовского населения и Католической Церкви. В результате они смогли продержаться в некоторых местах вплоть до 1954 года. «Лесные братья» убивали и преследовали тех, кто поддерживал мероприятия, проводимые советской властью Литвы, в том числе и собственное литовское население. Это был период ожесточенной борьбы, когда Православная Церковь в Литве находилась «между двух огней». С одной стороны – атеистическая советская власть, а с другой – борцы за независимую Литву и просто бандиты, которые видели в православных просоветски настроенных людей. В период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. в Литве было разрушено в результате военных действий десять церквей, которые не подлежали восстановлению. Таким образом, к 1945 году в Литовской епархии оставалось 66 церквей и молитвенных домов[14].

В первые годы после Великой Отечественной войны советская власть относилась к Русской Православной Церкви гораздо терпимее, чем в предвоенные годы или в конце пятидесятых – начале шестидесятых годов.

[13] Митрополит Мануил (Лемешевский), *Каталог русских архиереев-обновленцев «Словар русских архиереев обновленцев» (1922-1944 гг.)*, [в:] *Обновленческий раскол: Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики*, сост. И. В. Соловьев: *Общество любителей церковной истории. Крутицкое Патриаршее подворье,* Москва 2002, с. 805, 806.

[14] Г. Шлевис, *Православные храмы Литвы. Свято-Духов монастырь*, Вильнюс 2006, с. 553.

Действительно, в этот не очень продолжительный период (с 1943 по 1949 гг.) число приходов в Русской Православной Церкви возросло (согласно официальной статистике) с 10 544 в 1946 г. до 14 477 в 1949 г[15]. 1949 г. явился годом наибольшего расцвета в количественном отношении Русской Православной Церкви за период с 1943 по 1965 гг. В первые послевоенные годы открылось восемь духовных семинарий и две духовные академии. Был совершен целый ряд епископских хиротоний, начал издаваться ежемесячный «Журнал Московской Патриархии», был образован Отдел внешних церковных сношений.

Новая политика советского государства, естественно, проявлялась и в Литовской ССР. В январе 1945 года здесь начал работу уполномоченный по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по Литовской ССР В. Гущин. Современный литовский историк Регина Лаукайтите указывает, что Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР через республиканского уполномоченного В. Гущина «потребовал от руководства православной епархии начать борьбу с «реакционным католичеством», т.е. заняться критикой его догм, дискредитацией Католической Церкви и т.п.»[16]. Это было связано с обострением отношений между СССР и Ватиканом в начале 1945 года, когда в выступлениях Папы Пия XII «вновь зазвучали мотивы враждебности к коммунистам, СССР и одновременно призывы к милосердию к побежденным в войне и установлению мягкого мира»[17]. В этой ситуации советское руководство отказалось от компромиссных вариантов, и курс в отношении Ватикана начал меняться. Обращает на себя внимание тот факт, что на Поместном Соборе 1945 года в обращении его участников категорически отвергалось предложение Папы о «мягком мире»[18]. Ватиканская тематика (с антиватиканским уклоном) преобладала и на совещании глав и представителей Поместных Православных Церквей, приуроченном к юбилею 500-летия Автокефалии Русской Православной Церкви, состоявшемся в июле 1948 года в Москве. Во вступительном слове Патриарх Московский и всея Руси Алексий I так высказался о деятельности Католической Церкви:

«Путем политических интриг и исключительно мирскими средствами римское папство старается повсюду разложить православное единство. Вместо мирной и кроткой, в духе Христовом, церковной проповеди, папство развивает через свои многочисленные разветвления пропаганду, прибегая при этом к созданию преднамеренно ложного или соблазнительного осведомления о положении Православных Церквей. Помимо такой недуховной и нецерковной деятельности имеет место и насильствен-

[15] М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, Москва 2000, с. 398, 399.
[16] R. Laukaitytė, *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje ...*, с. 301.
[17] М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь …*, с. 298.
[18] „Журнал Московской Патриархии" 1945, № 2, с. 17.

ное отторжение от Православия православного населения»[19]. На совещании были представлены доклады «Ватикан и Православная Церковь» и «Ватикан и Православная Церковь в Болгарии».

Однако Русская Православная Церковь и без подсказки советского государства была недовольна действиями Ватикана. Достаточно вспомнить, что Римский престол испытал нескрываемое удовольствие от падения царской власти в России:

«Все латинские католики вздохнули, когда произошла Октябрьская революция ..., – говорил Экзарх русских католиков Леонид Федоров в марте 1923 года. Я сам приветствовал с энтузиазмом декрет отделения Церкви от государства ... Только под советским правительством, когда и Церковь, и государство были отделены, мы могли вздохнуть свободно»[20].

Поэтому у православных людей были в то время все основания считать, что Ватикан, как сформулировал митр. Антоний (Храповицкий), «... старается использовать гонение на Русскую Православную Церковь ... в корыстных целях воинствующего католицизма»[21].

Литва была единственной католической страной, включенной в СССР. В Литовской епархии критика «реакционного католичества» объясняется, помимо вышесказанного, еще и спецификой взаимоотношений здесь Католической и Православной Церквей, которым веками присущи были противостояние и взаимная критика, а также своеобразием архиепископа Корнилия (Попова). Он после окончания духовной семинарии в течение нескольких лет активно занимался миссионерской деятельностью. Это наложило определенный отпечаток на характер его проповедей и его позицию по отношению к католикам. Прот. Лев Савицкий, современник описываемых событий, замечает:

«Приходится отметить одну характерную черту его (архиепископа Корнилия) проповедей: обличение иноверцев, в частности – римо-католиков. Это не удивительно, так как большую часть своей деятельности на Ниве Христовой он посвящал миссионерству. В Вильнюсе подавляющее большинство жителей римо-католики, семьи смешанные, и проповеди обличительного характера не всегда производили благоприятное впечатление»[22].

Мы можем сделать вывод, что критика Католической Церкви из его уст не обязательно была заказной. Все же, такая воинствующая позиция по отношению к католикам, как верно отметил протоиерей Лев Савицкий, вряд ли была уместна и полезна, так как она давала повод католическому населению Литвы считать Русскую Православную Церковь орудием советской власти. В годовом отчете архиепископа Корнилия патриарху

---

[19] В. Новинский, *Очерк истории Православия* …, с. 463, 464.
[20] Там же, с. 464.
[21] Там же, с. 465.
[22] Л. Савицкий, *Летопись церковной* …, с. 61.

Алексию I за первое полугодие 1947 г. интересен отзыв Владыки о И. В. Сталине. В этом документе архиеп.Корнилий дает высокую оценку деятельности и заслугам И. Сталина[23], поскольку в то время высказаться иначе было немыслимо.

Для того чтобы по достоинству оценить патриотическую деятельность, проводимую архиеп. Корнилием, и его официальное отношение к советской власти следует обратиться к посланию Владыки литовской пастве, написанному 16 октября 1945 году. Там архиеп. Корнилий в частности пишет:

«Как только напали немцы на нашу страну, все народы страны нашей объединились около данной нам от Бога Советской власти и по милости Божией враг не мог отнять у нас ни земли, ни Советской власти. Господь благословил оружие нашей Красной Армии и враги разбиты, и наши вожди и воины прославили себя и Родину во всем мире своими славными победами и даровали мир во все мире. Народы страны нашей, как верные своей Советской власти и Верховному Вождю своему, по слову Пророка Иеремии, остаются все жить на земле своей … Попечемся и о том, чтобы сохранить и приумножить в нас веру в Бога, любовь к Родине и предержащей Советской власти»[24].

Архиеп. Корнилий дальше обращается к литовским партизанам («лесным братьям») с призывом «познать свою ошибку и грех против Родины и против Богом данной власти … и вернуться к мирной жизни»[25].

Исключительно важным, в духовном плане, событием того времени было возвращение в Вильнюс мощей святых Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия, которое состоялось 26 июля 1946 года. Православные жители Литвы и Вильнюса уже не один десяток лет обращались к церковным и гражданским властям с просьбой вернуть в Литву мощи святых Виленских мучеников. Этот вопрос не один раз ставился еще перед польским правительством. Например, в постановлении Виленской духовной консистории от 4 декабря 1922 года говорится:

«От имени епархии возбуждались в разных инстанциях ходатайства о возвращении в Вильну святых мощей, но до последнего времени все эти ходатайства успеха не имели. Постановили: Возбудить новое ходатайство перед Польским Правительством, – о соответствующих сношениях, – с целью возвращения св. мощей в Вильну»[26].

Однако, учитывая тот факт, что отношения между Советской Россией и Польшей носили напряженный характер, а также, учитывая незаинтересованность Польского правительства содействовать нуждам православного населения Литвы, не удивительно, что и эта просьба не имела успеха.

---

[23] Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas, Vilnius (LCVA), ф. R-238, оп. 3, нр. 18.
[24] LCVA, ф. R-238, оп. 2, нр 3, л. 49-50.
[25] Там же, л. 50.
[26] В. Новинский, *Очерк истории Православия …*, с. 468, 469.

Как указывает современный православный литовский исследователь, возвращению святых мощей «деятельно содействовал Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий (Симанский)»[27]. Учитывая, что Патриарх Алексий не так давно 10 апреля 1945 года встречался с И. В. Сталиным, то его деятельное содействие, внесло важный вклад в положительное решение властей по данному вопросу. Современный литовский историк Р. Лаукайтите пишет, что здесь имели место и причины иного рода:

«В целях укрепления структуры и престижа Православной Церкви в Вильнюс были возвращены мощи православных святых, была открыта духовная семинария, восстановлены и отремонтированы церкви, пострадавшие от военных действий»[28].

Конечно, союзный центр был заинтересован в том, чтобы Православная Церковь в Литве сохранилась, но исключительно ради вытеснения Католической Церкви, влияние которой на умы и сердца населения виделось советскому руководству опасным. Возвращение святых мощей являлось следствием новой религиозной политики руководства СССР. Как отмечает М.В. Шкаровский: «На 1945-1946 гг. пришелся пик в улучшении церковно-государственных отношений»[29].

В прибалтийских государствах было больше послаблений не ради престижа Православной Церкви, а ради престижа самого советского государства. Протоиерей Василий Новинский в своей работе пишет, что:

«Прибалтика в советское время была своего рода «заграницей», визитной карточкой СССР в глазах Европы. Здесь верующим дозволялось то, что не дозволялось в центральной России. Даже в годы хрущевского давления на Церковь формы и размах его здесь были менее суровы, чем, скажем в Белоруссии и Российской Федерации»[30].

Следует иметь ввиду и то обстоятельство, что Литовская епархия как часть Русской Православной Церкви не представляла для советской власти такой опасности, как Католическая Церковь Литвы, связанная с враждебным к СССР Ватиканом. Поэтому Католической Церкви и уделялось основное внимание, и все притеснения в первую очередь направлялись на нее.

Получив от Московской Патриархии извещение о том, что святые мощи 26 июля самолетом прибывают в Вильнюс, архиепископ Корнилий (Попов) обратился к республиканскому уполномоченному Совета по делам Русской Православной Церкви А. Линеву, чтобы получить разрешение встретить мощи святых Виленских мучеников на аэродроме и торжественным крестным ходом доставить их в Свято-Духов монастырь. Уполномоченный запретил совершать этот крестный ход и распорядился:

[27] Г. Шлевис, *Православные святыни Вильнюса. Страницы истории,* Вильнюс 2003, с. 14.
[28] R Laukaitytė, *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje* ..., s. 301.
[29] М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь…*, с. 332.
[30] В. Новинский*, Очерк истории Православия* …, с. 470.

минимум огласки. Средства массовой информации (газеты и радио) не оповестили об этом важном для Православной Церкви событии[31]. Тем не менее известие о возвращении святых мощей распространилось среди православных, и «на встречу святыни в ограде Свято-Духова монастыря и на прилегающих к нему улицах собрались тысячные толпы народу»[32]. Память о святых мучениках не померкла в сердцах верующих, несмотря на 32-летнее их отсутствие. Для православных жителей Литвы возвращение святых мощей стало великой радостью и утешением. День возвращения святых мощей 26-го июля стал в Литовской епархии ежегодным праздником, таким же массовым и торжественным, как и 27 апреля – день мученической кончины страстотерпцев. После возвращения из Москвы святые мощи были вначале помещены на солее храма Свято-Духова монастыря, а позднее в начале 1949 года рака с мощами была перенесена в отреставрированную пещерную церковь, где они находились до их вывоза в Москву[33].

С 1944 года усилия властей были направлены на советизацию Литвы – уничтожение культурных, экономических и прочих различий между ней и остальной частью Советского Союза. Едва ли не прежде всего эти усилия были направлены против Католической Церкви. Свойства советского строя были таковы, что он стремился в корне пресекать всякие общественные, индивидуальные и культурные проявления, которые не могли им контролироваться. Религиозная жизнь относится к таким проявлениям по самой своей сути.

Епископ В. Бризгис так представляет общую картину деятельности Литовской Католической Церкви до прихода советских войск 15 июля 1940 г.:

«Литовская Католическая Церковь выглядела таким образом: из 3 238 000 жителей Литвы было 84.1% католиков, 717 приходов или миссий, 1047 костелов и часовен, 1450 ксендзов, 37 мужских монастырей, 85 женских монастырей, четыре духовных семинарии с 605 учащимися, теолого-философский факультет при Государственном Каунасском Университете, Католическая Научная Академия, 18 частных гимназий и средних школ, 18 частных начальных школ, 35 католических детских садов, один институт для глухонемых, 10 сиротских домов, 10 детских домов опеки, 25 домов престарелых, две больницы, одна исправительная колония для юношей. Взрослые мужчины и женщины, студенты, народная молодежь, дети имели 18 католических организационных центров, которые объединял один Центр Акции Католиков. В эти организации входило 800 000 членов. Католики имели семь типографий, где издавались 32 наименования различных журналов и газет, которые имели 7 500 000

[31] LCVA, ф. R-238, оп. 3, нр. 9, л. 57-58.
[32] Г. Шлевис, *Православные святыни Вильнюса. Страницы истории..*, с. 12.
[33] LCVA, ф. R-238, оп. 3, нр. 9, л. 2.

подписчиков [возможно за всю историю независимости – авт.]. Католики имели шесть больших книжных магазинов, 823 приходских и других книжных магазинов, 643 приходских и других архива, один музей религиозного искусства в Каунасе. В каждой государственной и частной школе были свои капелланы и преподаватели различных религий. Свои капелланы были и в армии, больницах и тюрьмах. Все религии в Литве были равны и получали из государственной казны пропорциональную помощь»[34].

О положении католического духовенства в Литве после освобождения от немецко-фашистской оккупации и прихода советской власти так пишет современный литовский исследователь В. Спенгла:

«По данным МГБ, в период правления И. В. Сталина (1944-1953 гг.) за антисоветскую деятельность в Литве было осуждено 270 ксендзов. В документах МВД говорится, что в 1952 г. в Литве были репрессированы всего 364 ксендза. Весной 1953 г. в Литве жило и работало 754 ксендза. Таким образом, после войны было репрессировано 33% Литовских ксендзов, т.е. каждый третий ксендз. Еще болезненнее это отозвалось на Литовском епископате. В 1947 году в Литве остался только один епископ Казимерас Палтарокас. Из четырех репрессированных католических епископов в 1956 г. двое вернулись в Литву с надломленным здоровьем. Еще один был расстрелян в 1946 г. (Винцентас Борисявичус), другой умер в тюрьме. В. Борисявичус был первым епископом-мучеником Католической Церкви в Литве»[35].

В годы советской власти проходило закрытие костелов, монастырей, присвоение зданий, аресты ксендзов. Как указывает В. Квиклис, в одном из наиболее пострадавших от репрессий Вилкавишском районе «после войны советская власть закрыла 12 приходских и филиальных церквей, 28 часовен. Были арестованы, вывезены в Сибирь или иначе преследуемы 65 ксендзов, 11 из которых были замучены, либо не вернулись из сибирской ссылки»[36].

В годы советской власти большим ограничениям подверглась единственная оставшаяся в Литве католическая духовная семинария в г. Каунасе. Современный литовский историк Кястутис Жямайтис так описывает тяжелое положение этого учебного заведения:

«В скором времени были введены различные ограничения: постоянно уменьшалось количество принимаемых кандидатов, аресты, контроль кандидатов, вербовка в КГБ, обязательная служба в армии, вмешательство властей во внутреннюю жизнь семинарии и даже контроль ее руководства и профессуры. Так в 1946 г. в Каунасской Духовной семинарии училось 320 клириков, съехавшихся со всех закрытых семинарий. Это число

---

[34] V. Brizgis, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1940-1944 metais,* Čikaga 1977, c. 6, 7.
[35] V. Spengla, *Atlikę pareigą*, Vilnius 1997, c. 9, 10.
[36] B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios (2 tomas). Vilkaviškio vyskupija*, Chicago 1982, c. 85-94.

интенсивно уменьшалось и в 1953 г. насчитывалось только 75 клириков, а в 1964 г. – 24 клирика. Во всем СССР действовали только две католические духовные семинарии – в г. Каунасе и в г. Риге. В 70-х годах были случаи, когда в Каунасскую семинарию разрешалось принять только четырех юношей»[37].

С приходом советской власти в Литву все католические монастыри были закрыты (37 мужских и 85 женских монастырей). Разумеется, об открытых католических организациях, школах, научных учреждениях, библиотеках, музеях, прессе не могло быть и речи. В информационном отчете за второе полугодие 1945 г. уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по Литовской ССР А. Линева, адресованном председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г.Г. Карпову, А. Линев пишет:

«Политическая обстановка в Литовской ССР в настоящий момент довольно сложная. Многие уезды в большей или меньшей степени поражены бандитизмом. Поэтому все силы Литовского правительства направлены на быстрейшее уничтожение бандитских групп и буржуазно-националистического подполья. Католическое духовенство, как известно, враждебно настроено к советской власти. Есть много фактов, когда при разгроме бандгрупп среди убитых бандитов находили ксендзов. В городе Каунасе в ноябре месяце состоялся публичный суд, на котором судили двух ксендзов, всячески помогавших бандитам и поддерживавших их как материально, так и духовно. Были случаи, когда в воскресные дни ксендзы с амвона в своей проповеди открыто агитировали верующих – католиков бороться против советской власти»[38].

В 1945 г. в Ужпольском приходе половина православных должны были выехать из-за бандитов в г. Утяна[39]. В начале 1947 г. в Литве произошла смена уполномоченного и вместо А Линева уполномоченным стал В. Гущин. В информационном отчете за четвертый квартал 1947 г. уполномоченный В. Гущин пишет Г. Карпову о том, что священник Беляев подал заявление о возвращении Троицкой церкви в г. Укмярге, которую католики силой отняли в 1919 году. Однако, священник Беляев потом отказался от своих претензий, сообщив уполномоченному на приеме 12 ноября 1947 г., что «он страшно напуган католиками и боится обострять с ними отношения, и даже просил у уполномоченного документ, подтверждающий то, что отнятая католиками церковь возвращаться православным не будет»[40].

[37] K. Žemaitis, *Lietuvos Katalikų Bažnyčios istorija. Vytauto Didžiojo universitetas*, Kaunas 2006, c. 103, 104.
[38] LCVA, ф. R-238, оп. 3, нр. 9, л. 41.
[39] Там же, л. 46.
[40] Там же, нр. 5, л. 61.

Далее уполномоченный В. Гущин отмечает, что «такое опасение за свою жизнь священника Беляева и прихожан вышеуказанного прихода не лишено основания, т.к. за отчетный квартал были случаи, когда бандиты из лагеря литовско-националистического подполья, делали попытку уничтожения целых семейств православно-верующего населения и, к несчастью, не безуспешно. Так, например, по сообщению Каунасского благочинног свящ. Теодоровича мне через архиеп. Корнилия было сообщено следующее:

«… настоятель Кибартайской церкви прот. Иоанн Маевский в районе своего прихода (недалеко от г. Шакяй) похоронил 23 человека – жертв бандитского террора. Вырезано было бандитами православное население одного поселка 16 ноября 1947 года». Второй случай. 17 декабря 1947 г., будучи у меня на приеме, прот. Левицкий сообщил, что на днях, близ г.Тяльшяй, в одном населенном пункте от рук бандитов погибло пять семей в количестве 14 человек, в том числе старики и дети русского населения старообрядческого вероисповедания. По сообщению архиеп. Корнилия бандитами было совершено ограбление, а потом поджог здания, в котором проживает Шауляйский благочинный свящ. Савицкий»[41].

Из-за боязни бандитов из лагеря литовско-националистического подполья архиеп. Корнилий, в бытность свою правящим архиереем мало ездил по епархии, а в основном, находился в Вильнюсе. В своем отчете за 1945 год уполномоченный А. Линев отмечал, что «за последнее время отношения между Православной церковью и советскими органами, как в центре, так и на периферии заметно улучшились»[42]. Этот же уполномоченный указывал, что Русская Православная Церковь в Литве по отношению к советской власти настроена лояльно:

«Имеются факты, когда православные священники всячески помогают советским органам в ликвидации бандитизма. Однако, некоторые священники, боясь мести бандитов, подали прошения на имя епископа о переводе их в более спокойный приход (например, благочинный Паневежского округа свящ. Л. А. Соколов). Неплохо поставлена в епархии и патриотическая работа. Нужно отдать справедливость, что архиеп. Корнилий в проведении патриотических мероприятий принимает активное участие»[43].

Новый уполномоченный В. Гущин писал, что: «в своих проповедях архиеп. Корнилий призывает паству всеми силами помогать мероприятиям, проводимым правительством для быстрейшей ликвидации тяжелых последствий Великой Отечественной войны. Литовская епархия из своих скудных материальных ресурсов все же собрала и пожертвовала в фонд обороны и в помощь семьям фронтовиков 232 000 рублей. Конечно,

[41] Там же, ф. R-238, оп. 3, нр. 9, л. 61-62.
[42] Там же, нр. 3, л. 42.
[43] Там же, нр. 3, л. 41.

и среди православного духовенства есть враждебно настроенные к советской власти, но это, можно сказать, единицы, не проявляющие свою враждебность открыто, как это имеет место среди католических ксендзов»[44].

С другой стороны, с самого начала местные «руководители Коммунистической партии Литвы и Совет Министров вовсе не были заинтересованы в укреплении позиций Православия в Литве»[45]. Достаточно вспомнить те факты, что именно по настойчивому требованию Совета Министров Литовской ССР в августе 1947 года была закрыта Вильнюсская духовная семинария и не один раз предпринимались усилия закрыть православный Свято-Духов монастырь. В информационном отчете, адресованном Г. Карпову, за второй и третий квартал 1948 года, уполномоченный В. Гущин отмечал, что во второй половине 1948 года «городским руководством г.Вильнюса был поставлен вопрос о том, что по городу Вильнюс надо закрыть несколько церквей, а мужской и женский православные монастыри переселить в один из уездов Литовской республики». Уполномоченный дал на это отрицательный ответ, мотивируя существующей у него инструкцией, постановлением Союзного правительства и мнением Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по данному вопросу. Доводы уполномоченного В. Гущина были неубедительны для первого секретаря горкома партии Чистякова, который особенно настаивал на закрытии церкви Святого Архангела Михаила. Предполагалось из 30 костелов в Вильнюсе оставить только восемь, а монастыри перевести в сельскую местность. По словам уполномоченного «при этих обстоятельствах получается большое несоответствие, т.к. православно-верующего населения значительно меньше, а церквей столько же, сколько и костелов, причем с православными монастырями даже на один храм больше»[46]. Правда, надо заметить, что в реальности количество костелов в Вильнюсе было всегда большим, чем количество православных церквей.

Можно указать и еще один подобный случай. В октябре 1945 г. на имя уполномоченного А. Линева поступили заявления от верующих и духовенства г. Клайпеды с просьбой передать здание бывшей немецкой кирхи под православную церковь, т.к. православный храм был уничтожен немцами. Председатель Клайпедского горисполкома Викторас Бергас затягивал решение этого вопроса (по мнению православных – умышленно) и в результате, здание бывшей немецкой кирхи было передано католикам, а вместо него под церковь Викторас Бергас предложил взять полуразрушенное здание бывшей еврейской синагоги. Православные отказались, во-первых, не имея средств на восстановление здания, а во-вторых, не желая

[44] Там же, нр. 5, л. 41-42.
[45] R. Laukaitytė, *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje* ..., с. 301.
[46] LCVA, ф. R-238, оп. 2, нр. 6, л. 35.

вступать во вражду с еврейскими верующими. Уполномоченный В. Гущин в своем информационном отчете за второй квартал 1947 г. пишет, что:

«Викторас Бергас написал ему [уполномоченному – авт.], что другого помещения Клайпедский горисполком предоставить не может. После этого православные подали заявление с просьбой предоставить им помещение интернациональной усыпальницы, расположенной на улице Лиепо. Заместитель председателя Клайпедского горисполкома дал согласие на занятие этого здания прот. Левицкому, который и освятил его под православную церковь. Однако через несколько дней храм был засыпан зерном по распоряжению В. Бергаса»[47].

В результате вмешался Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР. Через некоторое время вопрос был решен, и верующим отдали здание усыпальницы.

В информационном отчете уполномоченного В. Гущина за второй и третий квартал 1948 г., адресованном Г. Г. Карпову говорится, что уполномоченным получено значительное количество жалоб от верующих и духовенства на неправильные действия местных органов власти. «В связи с уборкой хлебов и отсутствием складских помещений, многие уездные исполкомы самостоятельно принимали свои решения, закрывали православные храмы и засыпали их зерном, почти во всех случаях не ставя в известность ни Совет Министров Литовской ССР, ни уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви»[48].

Например, настоятель Троицкой церкви г. Швянченис свящ. Данилушкин пишет о закрытии приписной церкви в местечке Дукштас: «Местные власти убрали из церкви все иконы, сломали иконостас, иконы кучей сложили в боковых дверях и затем церковь засыпали зерном»[49]. Также были закрыты и засыпаны зерном приписные церкви в города Биржай и Пасвалис. Такие случаи были не только с приписными церквами, но и с постоянно действующими. Например, в местечке Ужпаляй была закрыта Николаевская церковь. Уполномоченный В. Гущин вмешался и потребовал немедленно освободить от зерна указанные церкви[50].

В период с 1945 по 1948 год в Литовской епархии, помимо упраздненной в 1947 году Вильнюсской духовной семинарии, были закрыты следующие храмы: Екатерининская церковь в Вильнюсе, молельный дом Патриаршей общины, Радвилишская Свято-Владимирская церковь, Биржайская Архангело-Михайловская церковь. Таким образом, в годы управления Литовской епархией архиеп. Корнилия (Попова) были закрыты властями четыре православные церкви[51].

[47] Там же, нр. 5, л. 13-14.
[48] Там же, нр. 6., л. 26-27.
[49] Там же, л. 27.
[50] Там же.
[51] Г. Шлевис, *Православные храмы Литвы. Свято-Духов монастырь*, с. 553.

Относительно финансового положения Виленско-Литовской епархии следует отметить, что начиная с 1945 г., каждый год Московская Патриархия выделяла денежные суммы на ремонт храмов, на налоги и на выплату дотаций священникам бедных приходов. Это было связано с тем, что священники сельских приходов в Литве, лишенные церковной земли, были вынуждены к тому же платить большие налоги за национализированные дома и в результате с трудом сводили концы с концами. Они жили на доходы других членов семьи или занимались сельским хозяйством и ремеслами. Московская Патриархия оказывала существенную помощь Литовской епархии, ежегодно выделяя дотацию на содержание священников небольших приходов, на налоги и ремонт церквей. Архиепископ Корнилий (Попов) прилагал большие усилия для налаживания духовной и хозяйственной жизни Литовской епархии в период своего пребывания в Литве (апрель 1945 г. – ноябрь 1948 г.). Так в 1946-1947 гг. был произведен капитальный ремонт Свято-Духовского монастырского храма, сильно пострадавшего во время войны. В „*Журнале Московской Патриархии"*, № 9 за 1947 г., помещено донесение наместника монастыря архимандрита Ионы, что ремонт указанного храма закончен. «Много труда и средств надо было отдать на восстановление величественного храма Виленской обители, но уже в ... 1947 г. ... ремонт указанного храма был закончен, произведен он за счет средств, отпущенных Святейшим Патриархом Алексием, а также – верующих»[52]. Практика выдачи дотаций Литовской епархии продолжалась и в последующие годы.

Бібліографія

Источники

Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas, Vilnius, ф. R-238, оп. 2-3.
„Журнал Московской Патриархии", 1945, № 2.
„Журнал Московской Патриархии", 1947, № 9.

Література

Каталог русских архиереев-обновленцев «Словар русских архиереев обновленцев» (1922-1944 гг.), [в:] *Обновленческий раскол: Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики,* сост. И. В. Соловьев: *Общество любителей церковной истории. Крутицкое Патриаршее подворье,* Москва 2002.
Новинский Василий (протоиерей), *Очерк истории Православия в Литве*, Вильнюс 2005.
Савицкий Лев (прот.), *Летопись церковной жизни*, (машинопись), Вильнюс 1965.

[52] Л. Савицкий, *Летопись церковной жизни*.., с. 61.

Цыпин Владислав (прот.), *История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005 гг.)*, 4-е изд., Москва 2010.
Шлевис Герман, *Православные святыни Вильнюса. Страницы истории,* Вильнюс 2003.
Шлевис Герман, *Православные храмы Литвы. Свято-Духов монастырь*, Вильнюс 2006.
Шкаровский Михаил Витальевич, *Нацистская Германия и Православная Церковь*, Москва 2002.
Шкаровский Михаил Витальевич, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, Москва 2000.
Brizgis Vincentas, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1940-1944 metais,* Čikaga 1977.
Kviklys Bronius*, Lietuvos bažnyčios (2 tomas). Vilkaviškio vyskupija,* Chicago 1982.
Laukaitytė Regina, *Stačiatikių bažnyčia Lietuvoje XX amžiuje*,Vilnius 2003.
Spengla Vidas, *Atlikę pareigą*, Vilnius 1997.
Žemaitis Kristupas, *Lietuvos Katalikų Bažnyčios istorija. Vytauto Didžiojo universitetas*, Kaunas 2006.

PIOTR KIRYLUK

Православная церковь в Польше в 1944-1980 годах

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, Polska
Keywords: Orthodox Church, Poland

Streszczenie

Cerkiew prawosławna w Polsce w latach 1944-1980

Po II wojnie światowej zmniejszyła się liczba wyznawców prawosławia w Polsce. Za wschodnią granicą Polski pozostało około 4 mln wiernych, którzy przed wojną należeli do metropolii warszawskiej. Zmniejszyła się również liczba wyznawców prawosławia w wyniku wysiedlenia mniejszości narodowych z Polski do Związku Radzieckiego. W 1970 r. było 176 parafii. Najwięcej parafii znajdowało się w eparchiach warszawsko-bielskiej i białostocko-gdańskiej. Według władz kościelnych pod koniec lat 60. XX w. liczba wiernych sięgnęła 460 000. W strukturze prawosławnej w Polsce było 191 czynnych duchownych. Przejęcie władzy nad metropolią warszawską przez arcybiskupa Bazylego Doroszkiewicza (1970-1998) ustabilizowało sytuację Kościoła prawosławnego w Polsce. Metropolicie udało się dokończyć prace nad Statutem wewnętrznym Kościoła, który został zatwierdzony przez Synod Biskupów 26 lutego 1970 roku.

W 1980 r. cerkiew prawosławna składała się z czterech diecezji: warszawsko-bielskiej, białostocko-gdańskiej, wrocławsko-szczecińskiej i łódzko-poznańskiej. W strukturze Kościoła znajdowały się dwa klasztory: św. Onufrego w Jabłecznej z 11 mnichami i 8 inicjowanymi oraz św. Marta a Mary na Świętej Górze Garbarka z 15 zakonnicami i 3 inicjowanymi. Kościół prowadził w Warszawie dom opieki dla starych duchownych i ich rodzin. Cerkiew miała 233 parafie i kaplic, w których czynnych było 295 duchownych. Kościół oszacował liczbę wiernych na 480 850 osób, z czego 332 500 mieszkało na Białostocczyźnie. Kancelaria Metropolitalna oszacowała, że ponad 100 000 wyznawców prawosławia było w małżeństwach mieszanych wyznaniowo.

[1] Отец Петр Кирилюк является аспирантом экуменического факультета Люблинского католического университета в Люблине. Fr. Peter Kiryluk is a PhD student at the Ecumenical Faculty of the Catholic University of Lublin in Lublin.

Abstract

Orthodox Church in Poland in 1944-1980

After World War II the number of Orthodox believers in Poland decreased. About 4 million faithful, who belonged to the Warsaw metropolia before the war, were left behind the eastern border of Poland. The number of Orthodox believers was also decreased due to the expulsion of minorities from Poland to the Soviet Union. In 1970 there were 176 parishes and 43 fillies. The greatest number of parishes could be found in the Warsaw-Bielsk and Bialystok-Gdańsk eparchies. According to church authorities by the end of the sixties the number of believers reached 460 000. Within the Orthodox Church structure in Poland there were 191 active members of the clergy. Taking governance of the Warsaw metropolia by Archbishop Bazyli Doroshkievich (1970-1998) stabilised the situation of the Orthodox Church in Poland. The metropolitan managed to complete work over the Internal Statute of the Church, which was accepted by the Synod of Bishops on 26 February 1970.

In 1980 the Orthodox Church consisted of four dioceses: Warsaw-Bielsk, Bialystok-Gdańsk, Wrocław-Szczecin and Łódź-Poznań. In the Church structure there were two monasteries – st. Onufry's monastery in Jabłeczna with 11 monks and 8 initiates and st. Martha a Mary's at Holy Mountain Garbarka with 15 nuns and 3 initiate. The Church ran a care home for old clergy and their family in Warsaw. It had 233 parishes and fillies, with 295 active members of the clergy. The Church estimated the number of believers to be 480 850 people, 332 500 of which lived in the Bialystok region. The Metropolitan chancery estimated that over 100 000 Orthodox believers were married to people of other denomination.

Окончание Великой Отечественной войны и изменение государственных границ внесли существенные изменения в организационную структуру нашей Церкви. 15 июля 1946 года православные приходы Белостокского воеводства вошли в состав вновь созданной Варшавско-Бельской епархии. Очередные изменения внутри епархии произошли 12 ноября 1948 года. В этот день собор епископов учредил наряду с Варшавско-Бельской и Лодзинско-Познанской епархиями Белостокско-Гданьскую епархию. Она охватывала территории тогдашних Гданьского и Ольштынского воеводств и часть Белостокского воеводства. Граница между Белостокско-Гданьской и Варшавско-Бельской епархиями в Белостокском крае проходила по разделительной линии XVI века между митрополичьей и Влодзимирской епархиями, с той разницей, однако, что к Белостокско-Гданьской епархии были присоединены следующие приходы: Пухлы, Тшещянка и Рыболы. Решение Архиерейского собора было утверждено 16 декабря 1948 года Временной управляющей коллегией Церкви.

Площадь нашей епархии не изменилась в 1951 году, когда Варшавская митрополия была разделена на четыре епархии: Варшавско-Бельскую, Белостокско-Гданьскую, Лодзинско-Познаньскую и Вроцлавско-Щецинскую. Окончательную форму Белостокско-Гданьска епархия приобрела в 1958 году, когда из нее были исключены приходы: Пухлы,

Тшещянка и Рыболы и присоединены к Варшавско-Бельской епархии. С вышеизложенного следует, что современные границы Белостокско-Гданьской епархии были определены с учетом многих аспектов: исторических разделений нашей Церкви, изменении современных границ страны и административных нужд Польской Автокефальной Православной Церкви. Белосток стал резиденцией епархиального архиерея, и таким образом вырос в ранг важного центра религиозной жизни нашей Церкви. На территории епархии находятся два кафедральных собора в Белостоке и в Гданьске, а также монастырские общины в Супрасле, Зверках и Войнове. Белостокско-Гданьская епархия разделена на пять благочиний (в Белостоке, Сокулке, Грудке, Ольштыне и Гданьске) и 58 приходов.

После окончания войны управление Православною Церковью в новых границах польского государства взяла на себя Временная Правящая коллегия Польской Автокефальной Православной Церкви во главе с епископом Тимофеем (Шреттером). Православная Церковь в Польше получила полную автокефалию на основании указа Священного Синода Московского Патриархата от 22 июня 1948 года. Первым главой Польской Автокефальной Православной Церкви был архиепископ Тимофей, а с 1951 года митрополит Макарий[2]. В 1949 году были учреждены три епископства: Варшавское, Белостокско-Гданьское и Лодзинско-Вроцлавское. Миграция населения из восточных воеводств в центральную и западную Польшу вызвала новое епархиальное разделение. В 1952 году были созданы четыре епархии: Варшавско-Бельская, Белостокско-Гданьская, Лодзинско-Познаньская и Вроцлавско-Щецинская.

Сформированное епархиальное разделение просуществовало до начала 1980-х годов. Территориальные изменения границ благочиний, произведенные в епархиях, были подиктованы необходимостью приспособления церковной структуры к административным границам государства. В 1952 г. архиепископ Макарий внес изменения в «Приходской устав», который был утвержден Архиерейским Собором 9 декабря 1952 года. Структура устава была основана на положениях закона об ассоциациях 1949 года[3]. Все действия архиепископа Макария были направлены на централизацию власти в руках предстоятеля Церкви и реорганизацию церковной структуры по образцу Русской Православной Церкви.

После вступления в должность митрополита Макария власти вдохновили православное духовенство на проведение миссионерской деятельности среди униатов. Миссионерская деятельность проводилась практически в ольштынском, кошалинском, щецинском, вроцлавском и зеленогурском воеводствах, но не принесла значительных успехов. Увеличение

[2] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970,* Kraków 1996, c. 41-82; Там же, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956,* Kraków 1998.
[3] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 95, 96.

числа верующих в 1953 г. до 150 275 человек[4] произошло не за счет эффективности миссионерской кампании, а за счет естественного прироста населения и того что многие верующие в западных и северных воеводствах страны подтвердили свою принадлежность к православной Церкви.

После октябрьских преобразований вновь встала проблема назначения главы Церкви. Митрополит не оправдал ожиданий государственных властей, и в связи с состоянием его здоровья большую часть обязанностей взял на себя архиепископ Тимофей. В это время была предпринята попытка вновь внести изменения в Приходской устав, в связи с либерализацией политических и социальных отношений в стране. Прелюдией к изменению Внутреннего устава послужило обращение доцента Духовной семинарии отца Ежего Клингера «Об организации внутренних отношений в Православной Церкви в Польше» от 1956 г. Ограничения чрезмерного централизма в церковном управлении требовало Управление по делам религий, по мнению которого митрополит управлял Церковью деспотично. Его политика вызывала недовольство православного духовенства и других архиереев. Крайний централизм, введенный в управление Церковью, привел к формальному лишению власти епархиальных архиереев, которые без согласия митрополита не могли производить назначения на церковные должности в своих епархиях[5].

В конечном счете в 1957 году митрополит Макарий согласился создать церковную комиссию для анализа поправок вносимых во Внутренний устав. Проект церковной комиссии был представлен только в 1960 г. Он предполагал основать функционирование церковного управления на принципах соборности и укрепление коллегиальных органов, состоящих из иерархии, представителей духовенства и верующих. Исполнительными органами по-прежнему оставались: митрополит, епархиальные архиереи и настоятель. Архиерейский Синод, митрополичья канцелярия и епархиальная канцелярия сохранили свои полномочия. Предлагалось также расширить деятельность Церкви, включив в нее тюремные капеланы и благотворительность. Проект предполагал изменение названия Церкви на «Автокефальная Православная Церковь в Польше» учитывая многонациональный характер ее паствы[6].

Митрополит Макарий не пользовался доверием государственной власти. В докладной записке Управления по делам религий от 1957 г. содержались критические оценки политики митрополита Макария. «Эксперимент с приглашением митрополита со стороны провалился. За

---

[4] Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie (PAM), RVI-2C № 1331.

[5] Archiwum Akt Nowych, Urząd dc. Wyznań (AAN), sygn. 131/391, k. 12-13; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* Białystok 2005, c. 252.

[6] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 100; AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391, k. 60.

7 лет своего пребывания на посту митрополит Макарий не смог выполнить поставленные перед Церковью задачи из-за незнания местных условий: ему не удалось завоевать ни авторитета ни доверия епископов и духовенства-по отношению к которым он был деспотичным и безжалостным, ни сочувствия верующих, ни выполнить указания и задачи Управления (греко-католическое дело), несмотря на то, что и в этом вопросе и в других он пользовался сочувственной поддержкой и помощью властей. В последние годы в результате запущенного старческого склероза (ему было за 74) он почти утратил способность руководить Церковью». Управление по делам религий предложило одобрить отставку архиепископа Макария с занимаемой должности[7].

В начале 1957 года власти допускали возможность смещения митрополита Макария и искали возможных кандидатов на его должность. Кроме епископов из страны, учитывались кандидатуры бывших польских граждан, проживающих в СССР: еп. Симеон (Ивановский) – ординарий Винницкий, еп. Митрофан (Гутовский) – ординарий Куйбышевский, а на Западе: еп. Афанасий (Мартос) – ординарий Буэнос-Айреса, еп. Пантелеймон (Рудык) – ординарий Эдмонтона в Канаде[8]. Однако возобладала концепция наделения митрополичьей должностью архиепископа Тимофея. По мнению Управления по делам религий, «проблема Православной Церкви в Польше не должна ограничиваться только кадровыми изменениями в должности Главы Церкви (...). Речь идет также о наведении порядка в организационных вопросах, восстановлении должной устойчивости и способности к развитию церковной организации, усилении ее сопротивления Римско-католической церкви, укреплении ее соперников в борьбе за влияние в массах (особенно среди греко-католического населения) и использование своего авторитета и влияния в государственных целях. (...) Помощь, оказываемая властями Православной церкви, может быть обесценена государством не только во внутренней политике. В межвоенный период Польская Православная Церковь принимала активное участие в экуменическом движении и занимала важное место среди других автокефальных церквей. Таким образом, возвращение Польской Православной Церкви прежних позиций и влияния на международной арене позволило бы использовать этот канал наравне с протестантскими церквами в сфере внешней политики»[9]. Из вышеизложенного следует, что органы государственной власти принимали непосредственное участие в решении внутренних дел Православной Церкви. Несколько лет попыток смещения митрополита в итоге привели к его отъезду в мае 1960 года на

[7] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391, k. 5-6; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 260, 261.
[8] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391, k. 17-18.
[9] Там же, k. 18-19.

«лечение» в Москву, а затем в Одессу, где он и скончался 1 марта 1961 года.

После смерти митрополита Макария органы государственной власти высказались за установление его преемником архиепископа Тимофея. Его избрание было произведено не Избирательным собором, а Архирейским собором епископов. Таким образом власти хотели обеспечить избрание установленного кандидата. Архиепископ Тимофей был избран митрополитом 5 мая 1961 года (помимо самого заинтересованного лица) епископами Георгием, Стефаном и Василием[10]. Избрание архиепископа Тимофея вызвало многочисленные протесты духовенства и верующих. Митрополита обвинили в том, что он избран с нарушением церковных канонов, а государственные органы нарушают действующее законодательство. Сотрудников Управления по делам религий обвинили во вмешательстве во внутренние дела Церкви. Митрополиту Тимофею выдвигались также обвинения в преступлениях этического и морального характера. На фоне протестов власти решили официально не утверждать избрание митрополита, а заняли позицию молчаливого одобрения. Позиция властей и церковной иерархии не остановила протесты верующих. Лишь смерть митрополита 20 мая 1962 г. прикратила разделения в Церкви[11].

В период правления митрополита Тимофея произошли изменения на епископских кафедрах. В 1961 году епископ Бельский Василий стал ординарием Вроцлавско-Щецинской епархии. Он заменил епископа Стефана, перешедшего в Белостокско-Гданьскую епархию, ранее возглавляемую архиепископом Тимофеем. После смерти архиепископа Тимофея вмешательство властей в избирательный процесс привело к величайшему послевоенному кадровому кризису в Церкви вплоть до сознательного одобрения трехлетней вакансии на посту митрополита. Функцию главы Церкви исполнял архиепископ Георгий, который был заместителем митрополита. Власти опасались повторения ситуации 1961-1962 гг[12].

Нормализации юридически неясной ситуации мог поспособствовать новый внутренний устав Церкви, проект которого был представлен в 1960 г. Проект был согласован с Управлением по делам религий и представлен на рассмотрение Собору епископов. Проект предполагал, что функционирование церковной власти будет основываться на принципе соборности, усилени роли коллегиальных органов по отношению к исполнительным органам: митрополита, архиерея, настоятеля, синода и митрополичьей канцелярии. Также было предложено изменить название Церкви на Автокефальная Православная Церковь в Польше[13]. Этот проект

[10] «Церковный вестник», 1962, № 5.
[11] «Церковный вестник», 1962, № 6, с. 2-10.
[12] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, c. 98.
[13] Там же, с. 100; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 267, 268.

не был реализован из-за кадрового кризиса в Церкви и вакансии на посту митрополита.

В ситуации, когда состав Архиерейского Собора был неполным, митрополит не мог быть избран. Только в 1964 году был избран новый епископ в лице отца Николая Неслуховского, принявшего имя Никанор. Как и в 1950-х годах, каждый новоизбранный иерарх между избранием его Архиерейским Собором и выдвижением на епархиальную кафедру был викарием Варшавско-Бельской Архиепископии с титулом епископа Люблинского или Бельского. В 1965 году еп. Никанор, после архиепископа Стефана был назначен епископом Белостокским и Гданьским. Однако двумя годами ранее Архиерейский Собор, понимая всю сложность положения, в котором оказалось высшее церковное руководство, принял уникальное постановление избрать епископом отца Теодора Токаревского. Постановление Архиерейского Собора должно было быть оглашено в ситуации, когда кто-либо из иерархов не мог занимать должность или умирал. При каждой неожиданной кончине иерарха церковным властям приходилось бы обращаться за помощью в каноническом восполнении иерархии за границу.

Митрополит был избран только после пополнения Архиерейского Собора в 1965 году. Это был архиепископ Стефан. Его избрание, несмотря на неблагоприятную характеристику административных факторов, было связано с возрождением православной миссии в Подкарпатье. Несмотря на то, что избрание митрополита Стефана было произведено Архиерейским Собором, не встретило оно противодействия со стороны верующих. Митрополит смог установить хорошие отношения с духовенством и в значительной мере поспособствовал стабилизации Православной Церкви в Жешовском воеводстве. Митрополит Стефан высказался за изменение Устава Церкви. Для достижения этой цели Архиерейский Собор 1966 г. учредил церковную комиссию, подготовившую новый проект устава. 26 ноября 1968 года проект был одобрен Архиерейским Собором и направлен на согласование в Управление по делам религий[14].

Завершение работы над Уставом Церкви было прервано скоропостижной кончиной митрополита Стефана 26 марта 1969 г. Одновременно органы государственной власти не согласились с положениями устава, касающимися сферы деятельности митрополичьего совета, персонального состава выборного и местного собора, а также отклонили главы о военно-пастырском попечении и капелланстве в больницах и тюрьмах. Управление по делам религий не согласилось изменить название Церкви с ПАКП на Святую Автокефальную Православную Церковь в Польской Народной Республике[15]. Между тем перед церковными властями встала проблема

[14] Критическая оценка проекта Управлением по делам религий см.: AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391, k. 60-62.

[15] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391, k. 60-62.

выбора нового предстоятеля Церкви. Этой проблемой интересовались и органы государственные власти. В одном из документов 1969 г. ситуация в Церкви и отдельных иерархов характеризовалась с точки зрения задач, «возложенных на них властями»[16].

Намерения властей, содержащиеся в отчете «Положение Польской Автокефальной Православной Церкви» были изменены по неизвестным причинам. Перед избранием нового предстоятеля Церкви был сформирован состав Архиерейского собора. 22 января 1970 года во епископа был хиротонисан священник Александр Ярошук (с именем Алексий), который спустя четыре дня возглавил после владыки Василия Вроцлавско-Щецинскую кафедру. Пополненный состав Архиерейского собор 24 января 1970 г. избрал новым митрополитом владыку Василия (Дорошкевич)[17].

Избрание митрополита ускорило установление нового Внутреннего Устава Церкви. Этот документ был принят Архиерейским собором 26 февраля 1970 г., а 2 марта 1970 г. он был одобрен Управлением по делам религий. Таким образом, Православная Церковь получила новое правовое регулирование, адаптированное к нынешним внутрицерковным и политическим условиям. Новый Внутренний Устав изменил название Генерального собора на Национальный собор, ликвидировал учреждения консистории и заменил их митрополичьей и епархиальной канцеляриями. В состав Национального собора входили митрополит, все архиереи, два представителя благочиний (духовное и светское), избираемые на семилетний срок, представители Секции православного богословия ХАТ и Православной духовной семинарии. Судебные полномочия консистории были переданы епархиальным судам и Архиерейскому Синоду. Устав упразднил Синод, а его полномочия были переданы Архиерейскому Собору и Митрополичьему Совету, состоявшему из митрополита, 9 клириков и 3 мирян, избираемых митрополитом и митрополичьим съездом благочинных. Удалены были положения о братствах, военном капелланстве, капелланах в госпиталях и тюрьмах. Устав подтверждал положения о кадровых изменениях духовенства (1956 г.), преподавании религии (1961 г.) и религиозных собранях (1962 г.). Новшеством стало введение положения о возможности отставки епископов и митрополита после достижения ими 70-летнего возраста, и также создание нового консультативного института – Митрополичьего съезда благочинных.

[15] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 139/29; C. Dudra, *Kościół prawosławny...*, c. 40, 41.

[16] «Положение Польской Автокефальной Православной Церкви», ср.: AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391, k. 63-64; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 269.

[17] Еп. Василии (1914-1998) в 1936 г. окончил Православную духовную семинарию в Вильнюсе. В 1938 г. был рукоположен в священники, в 1959 г. принял монашество. В 1960 г. стал епископом Бельским, а в 1961-1979 гг. был ординарием Вроцлавско-Щецинской епархии. Ср.: *Mogę spokojnie umrzeć. Bazyli prawosławny metropolita warszawski i całej Polski 1914-1998*, Białystok 1998.

Согласно Внутреннему Уставу, митрополит избирался Избирательным собором, созванным заместителем митрополита. Избирательный собор должен был состоять из всех епископов и членов Митрополичьего совета. В случае смерти или невозможности исполнения митрополитом своих обязанностей его место занимал епархиальный архиерей с титулом заместителя митрополита. Органом церковной власти был Архиерейский собор, в который входили все ординарии епархии. Задачей Архиерейского Собора было решение общецерковных вопросов, превышающих компетенции епархиальных архиереев. Устав также определял полномочия и обязанности предстоятеля Церкви и Архиерейского Собора, Митрополичьего совета. Устав регулировал вопросы, касающиеся Митрополичьей контрольной комиссии, Епархиального правления, церковных судов, епархий и архиереев, благочиний и приходов, духовенства, религиозного обучения, епархиальных миссионеров и церковного имущества.

Внутренний устав также давал возможность государственным органам влиять на функционирование Церкви. Государственные власти сохраняли влияние на штатное расписание церковных должностей, особенно иерархов и центральных органов. С другой стороны, статут ограничивал роль единоличных органов в пользу коллегиальных. Верующие имели незначительное влияние на управление Церковью. Символичным было участие мирян в Митрополичьем совете, Избирательном соборе, Национальном совете и в Собрании благочинных. Устав санкционировал ликвидацию ряда государственных обязательств перед Церковью и устанавливал совместные государственные и церковные начинания, такие как служение военных капелланов, преподавание религии в школах, субсидии[18]. Новый Внутренний Устав четко определял структуру церковных властей и их взаимоотношения, устанавливал недвусмысленные правила избрания митрополита.

Внутренний Устав Церкви был дополнен принятым Архиерейским Собором 9 декабря 1970 года новым Приходским Уставом. Приходской Устав регулировал деятельность приходских учреждений, порядок их создания и ликвидации, функционирование объектов поклонения и кладбищ, права и обязанности священнослужителей, членство в приходе и обязанности верующих, управление приходом, полномочия приходского собрания, деятельность Приходского совета и Ревизионной комиссии, обязанности старосты и имущественные вопросы прихода[19].

---

[18] *Statut wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", № 1, Warszawa 1971, с. 5-26; W. Wysoczański, *Prawo wewnętrzne Kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL*, Warszawa 1971, с. 48-72; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, с. 102-108; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do Kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004, с. 95, 96.

[19] *Statut parafialny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", Warszawa 1971, № 1, с. 27-37.

Возглавление архиепископом Василием Варшавской митрополии стабилизировало положение Православной Церкви в Польше. Митрополиту удалось завершить работу над Внутренним Уставом Церкви, который был принят Архиерейским Собором 26 февраля 1970 года. Принятие нового Внутреннего устава, а затем и Приходского устава помогло решить многие церковные проблемы и нормализовать ситуацию в Церкви. Оба церковные акты послужили основанием для начала реформам в функционировании многих сфер внутрицерковной жизни. В 1970 году церковное образование было реорганизовано. Обучение в Варшавской Духовной Семинарии было продлено до шести лет, включив в него предметы из общеобразовательной средней школы. Изменения в учебной программе означали, что выпускники семинарии после завершения обучения и сдачи государственного экзамена на аттестат зрелости могли начать дальнейшее обучение в высших учебных заведениях. В 1974 году Архиерейский Собор разделил учебную программу семинарии на два этапа. Первый охватывал четырехлетнюю семинарию и период средней школы в Варшавской духовной семинарии. После получения аттестата и окончания Варшавской духовной семинарии выпускники два года учились в Высшей духовной семинарии в Яблечне. Учеба в Яблечне заключалась в углублении богословских знаний и получении литургической практики. Лица без среднего образования дополняли свое обучение двухгодичным курсом с экзаменом на аттестат зрелости. С начала 1970-х годов все более важную роль в подготовке нового духовенства играло Православное отделение Христианской Богословской Академии (ХАТ). Тогдашний выдающийся богослов священник д-р Алексий Зноско постулировал расширение Православной секции ХАТ, разработку истории Православной Церкви в Польше, Православной энциклопедии, перевод на польский язык Священного Писания и богослужебных текстов, развитие и укрепление научной деятельности[20]. Большая часть этих планов не была реализована.

После изъятя религиозного обучения из школьной программы в государственных школах церковные власти стали организовывать катехизацию в приходских помещениях. В 1970-е годы большая часть православной молодежи была охвачена катехизацией, а финансовая поддержка государства позволила организовать религиозное обучение в приходах, находящихся в диаспоре. Улучшилась информационная политика Церкви. В 1970 году был создан новый печатный журнал Церкви «Известия Польской Автокефальной Православной Церкви», задачей которого было информирование духовенства и верующих о событиях в Православной

[20] Составление о. доктор А. Зноско от 17 января 1970 г., ср.: AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/391.

Церкви в Польше и других поместных церквях. Продолжен был выпуск издаваемого с 1951 года ежемесячника „Церковный вестник”[21].

В декабре 1970 года Архиерейский Синод принял «Положение о Митрополичьей Контрольной Комиссии Польской Автокефальной Православной Церкви», задачей которой был контроль митрополичьего бюджета, хозяйственной деятельности и всей другой финансовой деятельности Церкви. Комиссия должна была осуществлять надзор за официальной документацией, хранением исторических предметов и церковной утвари, принадлежащих Церкви[22]. 22 марта 1971 года съезд благочинных учредил епархиальные взносы, взносы в Социальный фонд, обсудил вопросы дисциплины духовенства, преподавания религии, миссионерской и издательской деятельности Церкви. Съезд также принял решение о сборе средств на реконструкцию Королевского замка в Варшаве[23]. С аналогичной инициативой церковные власти выступили при строительстве Детского Оздоровительного Центра.

В семидесятые годы возникло много конфликтов с Римско-католической церковью на почве церковного имущества. Самым известным конфликтом был спор из-за церкви в Полянах. Заброшенный постуниацкий храм был передан Православной церкви властями в 1966 году. Вернувшееся из депортации православное население, с помощью Церковного Фонда Православной Митрополии в Варшаве, Всемирного Совета Церквей в Женеве и эмигрантов в 1966-1971 годах отремонтировало разрушенный храм, восстановив его первоначальный вид. Православные службы продолжались на протяжении всего ремонтного периода. В 1971-1972 годах местная католическая община во главе со своим приходским священником дважды силой захватывала храм при пассивном отношении властей. Несмотря на протесты верующих, духовенства Жешовского благочиния и митрополита Василия, православные не смогли вернуть храм, и римо-католики адаптировали его на нужды своей Церкви. Дело о захвате церкви в Полянах католиками и связанные с ним акты нетерпимости по отношению к лемковскому населению вызвали возмущение православных общин в стране и за рубежом[24]. События в Полянах были не единственными. Конфликты о церковное имущество между Православной церковью и Римско-католической церковью произошли и в Команьче, Рокосове и других городах. В 1972 году они привели к обмену перепиской

[21] D. Sawicki, *Najnowsza historia Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „ΕΛΠΙΣ” R. I (XII), z. 1 (14), Białystok 1999, c. 247; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 283.

[22] Устав Столичной контрольной комиссии ПАКП, ср.: „Wiadomości PAKP”, 1971, c. 3-14.

[23] Обращение Священного Синода Епископов ПАКП от 23 марта 1971 г., „Wiadomości PAKP”, 1971, c. 15, 16.

[24] Ср. сборник документов о конфликте вокруг церкви в Полянах, AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/421, k. 17-88 и далее.

между митрополитом Василием и примасом Стефаном Вышинским[25]. Конфликты имели место и в 1980-е годы. Православная сторона перед Окружным судом в Ясле безуспешно требовала вернуть церковь в Полянах, оповестив об этом высшее органы государственной власти.

Важным событием для юго-восточных областей Варшавской епархии стало разделение Жешовского благочиния на Перемышльское и Новосондецкое[26]. Решение Архиерейского Собора от 22 октября 1977 г. привело к возрождению религиозной жизни в этом районе и создало реальные условия для создания самостоятельной епархии. Государственные власти негативно отреагировали на заявление митрополита Василия по этому поводу.

Православная Церковь также находилась в конфликте с греко-католическим духовенством. В 1980 году Провинциальное управление в Перемышле сообщило Управлению по делам религий, что «православное духовенство видит во все более активизирующемся греко-католическом обряде потенциальную угрозу своему существованию. Некоторым псевдоверующим православной церкви также приписывают «двуличие» и даже попытки смягчить свои религиозные воззрения и склониться к греко-католическому обряду. Такие случаи были отмечены в последние годы в Калникове и Клоковице-Вальтерове. Например, в Кальникове некоторые национал-шовинисты нападали на православную церковь и хотели ее ликвидировать, но эти попытки не принесли никаких результатов»[27]. В свою очередь, Департамент религий Воеводского управления в Ольштыне указал на напряженность в отношениях между православным духовенством и католическим духовенством, совершающим богослужения по восточному обряду, «которые любой ценой стараются привлечь как можно больше верующих из православной церкви. Епископская курия Варминской епархии в Ольштыне пытается создать нелегальные биритуальные приходы, поэтому Православная Церковь ощущает на себе негативные последствия такой деятельности Римско-католической церкви»[28]. Провинциальные власти в Кошалине сообщили в 1980 году об антагонизме между православными и греко-католиками. Вербовка греко-католиков в Римско-католическую церковь произошла после основания латинской Кошалинско-Колобжегской епархии. Принятие бывших униатов под свою юрисдикцию сократило число членов Православной церкви. „За последние 10 лет епархиальные власти Православной Церкви передали аж 3 сакральных объекта в пользу католической конфессии (Кониково –

---

[25] Там же, k. 58-59, 197-20; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* с. 284.
[25] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 132/220, k. 71, 77, 82-83.
[26] „Церковный вестник", 1978, № 1/3.
[27] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 35.
[28] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/32, k. 65.

1969 г., Джоново – 1974 г., Глодова – 1977 г.), и один объект был снесен из-за ветхого и плохого состояния (Олужна – 1977). Православное духовенство пока не может увеличить число своих верующих за счет других конфессий. Причины слабой миссионерской активности православного духовенства власти видели в недостатке финансирования, малочисленности духовенства и сильных позициях католической церкви[29]. Провинциальные власти в Легнице сообщали о конфликте с греко-католическим духовенством, где была предпринята попытка захвата православной церкви[30].

На рубеже семидесятых и восьмидесятых годов существенно изменилось внутреннее положение Церкви. Возрождение религиозной жизни в Польше было связано с происходящими в стране процессами: усилением общественной активности, переоценкой официальной идеологии, радикализацией социальных настроений, вызванных подъемом «Солидарности». Все эти изменения привели к расширению гражданских прав и свобод, что пошло на пользу и православным кругам. В самой Православной Церкви появилось новое поколение иерархов и духовенства, возросла активность молодежи и интеллигенции. В 1978 году ординарий Белостокско-Гданьской епархии Никанор был возведен в сан архиепископа. В 1979 году, после смерти архиеп. Георгия во Вроцлаве были рукоположены два молодых епископа, оказавших значительное влияние на новейшую историю Церкви. Особую роль в этом процессе сыграл архимандрит Савва (Грицуняк), бывший секретарь митрополичьей канцелярии и настоятель монастыря в Яблечне. Владыка Савва родом из села Снятыче Замойского района, выпускник Белградского богословского факультета и научный сотрудник Христианской богословской академии. Епископ в Православной Церкви прошел весь жизненный путь от иподиакона до епархиального епископа и главы ПАКП[31]. Епископ Савва, как никто другой, знал проблемы своей Церкви и был достаточно хорошо подготовлен к тому, чтобы произвести в ней необходимые изменения. Вторым епископом был игумен Симон (Романьчук), родившийся в деревне Гущевина близ Наревки. Новый владыка занимал должность директора митрополичьей канцелярии, а также хорошо разбирался во внутреннем положении Церкви. В 1979 году епископ Савва стал ординарием Лодзинско-Познанской епархии, а люблинский епископ Симон стал вспомогательным епископом митрополита.

Вступление епископа Саввы на должность епископа Лодзинско-Познаньской епархии оживило деятельность Православной церкви. По

---

[29] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 99-100; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 286, 287.
[30] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 140, 146.
[31] Подробнее о жизни и деятельности митрополита Саввы, ср.: *Wy jesteście światłością świata*, Bielsk Podlaski 2004, c. 3-24.

мнению провинциальных властей в Лодзи, епископ Савва «за короткое время вызвал изменение личного статуса священнослужителей в приходе. (...) Этим ходом он установил порядок среди духовенства, теперь каждый строго отвечает за свою часть работы. Результатом этих действий стал выход из застоя приходской жизни. Можно было наблюдать оживление среди верующих и даже некоторое увеличение числа людей, посещающих богослужения. Это было связано с установлением и углублением контактов с верующими»[32]. Аналогичным образом деятельность ординария Лодзинско-Познанской епархии была оценена Департаментами по делам религии в Познани, Торуни, Быдгоще, Петркове-Трыбунальском и Кельцах.

На основании обширного архивного материала можно воссоздать состояние Православной Церкви до великих общественно-политических перемен 1980-х годов. В 1980 году Православная Церковь состояла из четырех епархий: Варшавско-Бельской (9 благочиний), Белостокско-Гданьской (5), Вроцлавско-Щецинской (4) и Лодзинско-Познаньской (3). В составе Церкви было два монашеских центра – мужской святого Онуфрия в Яблечне с 11 монахами и 8 послушниками и женский святых Марфы и Марии на Святой Горе Грабарка с 15 сестрами и 3 послушницами. Варшавская митрополия имела Православную духовную семинарию с пансионом в Варшаве и ее филиал в Яблечне. В Варшавской Семинарии обучались 36 студентов и 30 студентов в Яблечне. Кроме того, образовательную деятельность вела Секция православного богословия ХАТ в Варшаве, в которой обучалось 47 студентов. Церковь опекала домом престарелых в Варшаве. У ПАКП было 233 прихода и их отделения с 295 действующими и 30 отставными священнослужителями. Из этой группы 177 действующих и 16 отставных священнослужителей проживали в Белостотском воеводстве. Кроме того, в церкви работало 172 мирянина в качестве алтарников, псалмщиков (чтецов),дирижеров, церковных старост и администраторов. Большинство приходов располагалось в тогдашних Белостокском (79), Новосондецком (12), Ольштынском (11), Кошалинском (11), Вроцлавском (11) и Кросненском (10) воеводствах. В остальных воеводствах количество православных приходов не превышало десяти. То же самое было и с количеством церквей и часовен. Из 301 объекта 141 располагалось в Белостокском воеводстве. Церковные власти оценили количество верующих в 480 850 человек, из которых 332 500 должны были проживать в Белосточчине. Помимо этого числа верующих, по данным Митрополичьей канцелярии, в смешанных браках состояло более 100 тысяч человек православного вероисповедания[33].

[32] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 92.
[33] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 43-48; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 287.

Подробные отчеты глав воеводских департаментов Управлений по делам религии из всех тогдашних 49 воеводств относятся к 1980 году. В них, кроме подробной характеристики положения (кроме подробного обсуждения положения) Православной Церкви в том или ином воеводстве, подчеркивалась «правильная нравственная и гражданско-общественная позиция» духовенства. По мнению воеводских властей, «приходское духовенство не проявляет особой религиозной активности, даже ограничивая богослужения необходимыми размерами. Православные священники не поддерживают контактов с Римско-католической церковью или другими религиозными объединениями. Ведут политику религиозной терпимости. Они не допускают конфликтных ситуаций на национальной и межконфессиональной почве»[34]. Правительственная администрация обратила внимание на низкие финансовые доходы духовенства и сокращение числа верующих, особенно в приходских дяспорах. В документах также подчеркивалось, что уменьшение числа православных верующих является следствием роста числа смешанных браков, что приводит к уходу части православных христиан из своей Церкви[35]. Значительные изменения в жизни Православной Церкви произошли в 1981 году. Происходящие в стране общественно-политические изменения повлияли на участье Церкви в общественные дела.

Бібліографія

Источники

Archiwum Akt Nowych, Urząd dc. Wyznań (AAN), sygn. 131/391; 131/392
Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie (PAM), RVI-2C, № 1331.
„Церковный вестник”, 1962, № 6; 1978, № 1/3.
„Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, Warszawa 1971, № 1, с. 3-16, 27-37.
Mogę spokojnie umrzeć. Bazyli prawosławny metropolita warszawski i całej Polski 1914-1998, Białystok 1998.
Wy jesteście światłością świata, Bielsk Podlaski 2004.

[34] Информация Воеводского управления по делам религий из Гожова-Велькопольского от 13 сентября 1980 г., AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 28.
[35] AAN, Urząd dc. Wyznań, sygn. 131/392, k. 2-155; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* c. 288, 289.

Література

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
Sawicki Doroteusz, *Najnowsza historia Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „ΕΛΠΙΣ" R. I (XII), z. 1 (14), Białystok 1999.
Winiarczyk-Kossakowska Małgorzata, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do Kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004.
Wysoczański Wiktor, *Prawo wewnętrzne Kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL*, Warszawa 1971.
Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970,* Kraków 1996.
Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956,* Kraków 1998.

ОЛЕКСАНДР ФЕДЧУК

Священик Євсевій Сльозко та неоунійна парафія в Озері

Słowa kluczowe: Neounia, Kościół Prawosławny, Wołyń
Keywords: Neo-union, Orthodox Church, Volhyn

Streszczenie

Ksiądz Euzebiusz Slozko i parafia neounicka w Ozerowie

Jednym z pierwszych ośrodków neounickich na Wołyniu była wieś Ozero w powiecie łuckim, gdzie miejscowy ksiądz Euzebiusz Słozko porzucił prawosławie w kwietniu 1925 r. i złożył przysięgę wierności katolickiemu biskupowi. Przy wsparciu władz państwowych Slozko wybudował na jeziorze kaplicę, odmówił opuszczenia lokalu parafialnego dla nowego duchownego prawosławnego. Słozko nie miał poparcia wśród miejscowych wiernych i cieszył się popularnością tylko wśród potrzebujących nielegalnych małżeństw. Ostatecznie rok po rekolekcjach Slozko zdecydował się wrócić do prawosławia, co ostatecznie przekreśliło perspektywę neounii w Ozerowie, a kaplica pozostała zamknięta.

Abstract

Priest Eusebius Slozko and the neo-union parish in Ozera

One of the first centers of neo-union in Volhynia was the village Ozero of Lutsk County, where in April 1925, the local priest Eusebius Slozko abandoned Orthodoxy faith and swore allegiance to a Catholic bishop. Thanks to the support of the state authorities, Sliozko built a chapel in Ozero and refused to vacate the parish housing for a new Orthodox priest. Slozko had no support among the local people and was popular only among those who needed illegal marriages. Finally, a year after the retreat, Slozko decided to return to Orthodoxy, which finally eliminated the prospects of neo-union in Ozero, and the chapel remained closed.

[1] Протоієрей Олександр Федчук, кандидат історичних наук, проректор з наукової роботи Волинської духовної семінарії. Archpriest Oleksandr Fedchuk, Candidate of Historical Sciences, Vice-Rector for Research at the Volyn Theological Seminary.

Важко заперечити той факт, що мешканцям Західної Волині, які після Першої світової війни опинилися у складі Польщі, доля на наступні два десятиліття присудила спокійніше і легше життя, як тим, хто в цей самий час проживав на Східній Волині, що стала частиною радянської України. Якщо ж вести мову про життя релігійне, то стан речей на цих двох частинах Волині, роз'єднаних кордоном, просто неспіставимий. Водночас, не можна стверджувати, що прихильники Православної Церкви в Польській Республіці у 1920-х – 1930-х роках не мали ніяких проблем у сповіданні своєї віри. Не впорядкованим залишався юридичний статус Православної Церкви, багато зусиль довелося докласти для боротьби із заведеною католиками ревіндикацією храмів, важко було налагодити процес здобуття богословської освіти, втрачалася внутрішня єдність через різні погляди на національне питання в Церкві.

Ще одним складним викликом часу стала неоунія, посередництвом якої католицька курія прагнула підпорядкувати православних Ватикану, а уряд в цьому ж бачив інструмент ополячення мешканців кресів. Католицька церква та польський уряд покладали на неоунію великі сподівання, але вже на наприкінці 1920-х років стало зрозуміло, що марно. У тих нечисленних селах, де прибічникам неоунії вдалося заснувати свій осередок, православні селяни на чолі з духовенством з енергією протистояли уніатам, не даючи їм закріпитися. Показовими в цьому плані стали події в селі Озеро Луцького повіту, де в 1925 році було зареєстровано першу неоунійну парафію на Волині.

Ще до Першої світової війни парафію в Озері обійняв священик Євсевій Сльозко. Несподівано для своїх парафіян 14 квітня 1925 року він поїхав у Луцьк, де був прийнятий у молитовне спілкування місцевим католицьким єпископом Ігнатієм Дубовським, котрий вручив відступнику свого антимінса й доручив організувати в Озері уніатську парафію. Як повідомляла митропитальна газета «Воскресное чтение», до біскупа він виїхав усією сім'єю, але двоє молодших дітей дорогою втекли[2].

Причини такого вчинку Сльозка допомагає зрозуміти І. Власовський, котрий пише, що той звернувся до єпископа Дубовського, «боячись відповідальності за неправне розпоряджування церковним майном»[3]. Відомо, що ще 6 квітня за щось Сльозко дійсно був заборонений у служінні[4]. Отже, видається на те, що саме заборона у служінні спонукала священика до такого вчинку.

Повернувшись в Озеро, 15 квітня Сльозко запропонував парафіяльному диякону Костянтину Дунцю приєднатися до нього, поступивши

[2] *Отступничество священника*. „Воскресное чтение", 1925, № 22, с. 347.
[3] І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. IV (частина друга), Київ 1998, с. 70.
[4] *Распоряжения епархиальных начальств* « Вестник Православной Митрополии в Польше» 1925, № 10, с. 5.

у відання біскупа без формального прийняття католицтва, але поминаючи Дубовського на єктеніях. Отець Костянтин, звичайно, відмовився від цього й негайно повідомив благочинного, а Євсевій, у свою чергу, запропонував диякону протягом доби очистити церковне житло[5].

Дізнавшись про відступництво парафіяльного священика, в консисторії 17 квітня звільнили його з парафії й призначили на неї священика Іоанна Танашевича, котрий до цього служив у селі Кримно Камінь-Каширського повіту. Ще через тиждень Сльозко за перехід у католицтво був позбавлений сану й анафемований[6].

Тим часом віровідступник став виконувати завдання біскупа Ігнатія, почавши об'їжджати парафію та збирати підписи від тих, хто бажає прийняти унію, адже, за його словами, щоб відкрити уніатську парафію східного обряду потрібно було не менше за 150 підписів. Вербуючи селян, Сльозко переконував їх, що прийняв не католицтво, а всього лиш отримав польське підданство. На доказ того, що залишається православним священиком він показував свій ієрейський хрест на грудях, звертаючи увагу на те, що в його зовнішньому вигляді нічого не змінилося. Тому своїми підписами парафіяни нібито мали тільки підтвердити, що бажають залишити його своїм священиком. Таким чином уніату вдалося назбирати 83 підписи. Присланому єпархіальним начальством новому настоятелю він відмовився передати церкву і звільнити церковний дім.

23 квітня за розпорядженням Варшавсько-Волинського митрополита Діонісія в Озеро приїхали священнослужителі із Луцька – настоятель Свято-Троїцького собору протоієрей Анастасій Павлюковський, настоятель Свято-Покровської церкви протоієрей Олександр Огібовський на настоятель Хрестовоздвиженської церкви протоієрей Ананія Сагайдаківський. Разом із ними в село прибув представник Луцького староства Микола Лисецький. За вказівкою Предстоятеля священнослужителі на церковному погості провели парафіяльне зібрання, де було поставлено питання про те, який намір мають парафіяни: залишитися православними чи перейти в унію разом із колишнім настоятелем Сльозком. Як рапортував митрополиту отець Анастасій, всі селяни, вияснивши суть справи, виразили тверде бажання залишитися вірними Православній Церкві. На пропозицію зняти з себе хрест і рясу Сльозко відповів відмовою, заявивши, що не збирається підпорядковуватися православним канонам[7]. Після представлення людям нового настоятеля священики відслужили подячний молебень.

Хоча Сльозку було запропоновано негайно здати благочинному отцю Павлу Прокоповичу церкву, документи та церковне майно й звільнити

---

[5] Державний архів Волинської області (ДАВО), ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 6.

[6] *Распоряжения епархиальных начальств* «Вестник Православной Митрополии в Польше» 1925, № 10, с. 6.

[7] Державний архів Тернопільської області (ДАТО), ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 1.

церковний дім, той, однак, не збирався поступатися й залишати Озеро. Ще раніше він пробував відкрити церковні двері, закриті старостою на ключ, а після невдачі повісив на них ще й свого замка. Маючи антимінс від біскупа, уніат збирався служити в священицькому домі.

Повернувшись до Луцька, Павлюковський відразу відправився до біскупа Дубовського, вимагаючи зняття незаконно повішеного замка, в чому католицький єпископ пообіцяв посприяти. Доручення зняти замок, відкрити церкву й впровадити в неї Танашевича настоятель Свято-Троїцького собору отримав від самого митрополита[8]. Про це розпорядження також був поставлений до відому і Волинський воєвода Дембовський, котрий повідомив, що не заперечує введенню на парафію нового настоятеля.

Виконати розпорядження митрополита Діонісія вдалося 11 травня, коли благочинний зумів відкрити храм і, після звершення подячного молебню, передати його настоятелю[9]. Варто зауважити, що це не сподобалося воєводі, котрий висловив благочинному з цього приводу своє невдоволення.

Великі урочистості відбулися в Озері 9 червня, на третій день Трійці, коли село, з благословення Предстоятеля, відвідав Кременецький вікарний єпископ Симон. У цей день в Озері вшановували місцеву копію Почаївської ікони Божої Матері. Віруючі із захопленням чекали на приїзд дорогого гостя, дорогою до села на єпископа чекало чотири вітальні арки. До того часу, як владика мав приїхати із Луцька, десять священиків на чолі із благочинним протоієреєм Павлом Прокоповичем хресним ходом вийшли зустрічати його на чверть версти від храму. У Ківерці, за вісім верст від Озера, назустріч архієрею були послані кінні вершники, які разом із представниками поліції утворили почесний ескорт. Зустрівши владику, дівчата з розкішним вінком із зелені та квітів оточили його, коли він вийшов із екіпажу разом із Луцьким повітовим протоієреєм Анастасієм Павлюковським.

Перед входом у храм єпископа Симона вітав новий настоятель храму в Озері священик Іоанн Танашевич, який розповів, що на Страсному тижні колишній настоятель зрадив православній вірі, в якій стояв у якості пастиря понад п'ятнадцять років. «Даремно він докладав усіх зусиль, щоб потягнути за собою, якщо не усіх, то хоча б небагатьох із малих цих, – казав пастир. – Даремно плазував біля ніг диякона тутешньої церкви, прохаючи слідувати за собою... Даремно! Жодна вівця із його колишньої пастви не попрямувала за своїм недостойним пастирем, не зважаючи на усі його диявольські підступи, рівно як і отець диякон на усі моління зрадника відповів презирливим мовчанням».

---

[8] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 2.
[9] *Отступничество священника* « Воскресное чтение» 1925, № 22, с. 348.

Під час Літургії співало два хори – місцевий та з Ківерців. Наприкінці богослужіння владика виголоси проповідь, похваливши парафіян за стійкість у вірі. Після Літургії звершили хресний хід навколо храму, а потім на вулиці – молебень з акафістом Почаївській Божій Матері. Зауважимо, що на богослужінні були присутні Луцький староста та повітовий комендант поліції[10].

Попри те, що православну парафію в Озері розвалити не вдалося, Сльозко продовжував робити свою чорну роботу як тут, так і в навколишній місцевості. При цьому він акцентував увагу на тих особах, які не могли отримати бажане від Православної Церкви, хоча і перебували її членами. Наприклад, вже 1 червня 1925 року настоятель Жидичинської парафії протоієрей Євген Ганжулевич рапортував благочинному, що Сльозко в себе на квартирі повінчав одного з мешканців Жидичина із двоюрідною сестрою, після того як нареченим у консисторії відмовили в такому шлюбі. Дуже цікаво, що про можливість без клопоту повінчатися наречений дізнався в одному з луцьких трактирів, де й зустрів Сльозка в одязі православного священика з хрестом[11].

Доповідаючи про це вінчання у Кременець, благочинний констатував: «Сльозко робить величезну шкоду тим, що сповідає православних, хоронить, служить по домах у православних і у проповідях поносить православну церковну ієрархію»[12]. Віровідступник продовжував проживати в Озері, не пускаючи в дім православного священика, тримав у себе парафіяльні метричні книги та церковну печатку. На переконання благочинного, він свідомо затягував справу із виселенням до часу отримання дозволу на будівництво костелу, який запланував будувати на священицькій садибі. Тим часом стало відомо, що Сльозко вже отримав такий дозвіл й утворив будівельний комітет, в чому мав сприяння місцевої влади[13].

Такий стан справ змусив митрополита Діонісія 10 липня 1925 року звернутися до Голови Ради міністрів Польщі та міністра визнань з проханнями вплинути не лише на Сльозка, але й на воєводу, бо той толерує незаконні дії уніата, хоча мав би захищати права Православної Церкви, якщо вони порушуються. Предстоятель Церкви стверджував, що Сльозку дозволяють те, чого б не дозволили представнику жодного іншого сповідання, бо влада й сама визнає католицьку ієрархію. Владика просив вжити заходів, щоб раз і назавжди місцева влада перестала підтримувати таке толерування[14].

---

[10] *Духовное торжество в селе Озере* «Вестник Православной Митрополии в Польше» 1925, № 12, с. 7, 8.
[11] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 13.
[12] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 7.
[13] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 18-19.
[14] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 21.

Ймовірно, через таку складну обстановку на парафії та відсутність житла, загарбаного уніатом, священик Іоанн Танашевич не затримався в Озері надовго. Але ще в травні на допомогу йому сюди було командировано отця Гавриїла Коробчука (батька Холмсько-Підляського священномученика Лева), котрий залишився в селі після Танашевича. На початку липня він рапортував митрополиту Діонісію, що Сльозко не втрачає надій на те, що буде настоятелем Озерської парафії, тому ставить православний причт в умови, неможливі для існування. За словами отця Гавриїла, Євсевій користується церковним городом, звершує богослужіння по селах у хатах нетвердих у вірі селян, видає метричні виписи. Очікувати виїзду Сльозка з Озера не доводилося. Тут він мав паровий млин, встиг вмовити одного бездітного діда заповісти на його користь шість десятин землі, прагнув отримати у своє розпорядження церковну землю в Озері, що підлягала державному відчуженню, при тому з домом і всіма будівлями – на правах настоятеля католицької парафії. Вже тепер одну кімнату в домі відступник іменував каплицею. «Нагадувати йому про протизаконність його дій православні не наважуються: неугодні йому селяни попадають під арешт і до вияснення невинності несуть на собі всю тяжкість тюрми; окружне духовенство і благочинний бояться і зустрічі з ним, остерігаючись навіть фізичного насильства», – зазначав Коробчук[15].

Набуваючи сумнівного авторитету, Сльозко продовжував звершувати вінчання над православними особами, які не могли отримати це від православних пастирів. Йшлося, наприклад, про наречених із формально нерозірваними попередніми шлюбами, близьких родичів та юнаків, які ще не були в армії й могли вступати в шлюб тільки за дозволом PKU. «Вінчання шлюбів православних Сльозком набуває епідемічного характеру. Чутки про те, що кс. Сльозко вінчає всіх без дозволу PKU, без розведення по невідомій відсутності одного з подружжя і в піст за новим стилем, швидко рознеслися околицями і до нього їдуть зі всіх кінців повіту і навіть сусідніх повітів», – писав у консисторію благочинний[16].

Також уніат пробував підкупити диякона Костянтина Дунця, розповсюджував чутки, православний клір буде позбавлений парафії й почислений за штат, а церква лишиться без причту. Під свою капличку він освятив місце із поставленням дубового хреста 19 серпня, а невдовзі, за повного сприяння воєводської влади, почав будівництво, взявши десять кубів церковного лісу. Освячення каплиці було урочисто звершене 18 жовтня 1925 року за участі хору, в присутності Луцького католицького єпископа, ксьондзів, воєводи, старости та інших почесних осіб. Присутньому народу роздавалися послання біскупа із закликом до єднання з Римо-католицькою церквою[17].

---

[15] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 25-26.
[16] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 39.
[17] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 41, 44.

До освячення цієї каплиці він із хором півчих часто їздив по католицьких костелах, де звершував богослужіння слов'янською мовою. У проповідях там уніат всіляко поносив православне духовенство. Католики особисто передавали православному благочинному, що богослужіннями Сльозка, а особливо його проповідями парафіяни цих костелів залишилися дуже незадоволеними й у категоричній формі запропонували своїм ксьондзам більше не допускати того до богослужінь. Відтак Сльозко змінив свою програму й почав із хором їздити селами та звершувати богослужіння у приватних будинках православних, де на проповідях хулив православне духовенство. В селі Тростянка, де Сльозко проводив хресний хід і потім служив в одному з обійсть, відбулася пиятика з музикою. Уніат називав себе тоді народним священиком, який любить народ і готовий постояти за нього. На думку благочинного, такі його дії не могли звабити православних, але вони розвивали в народі індиферентність до віри, неповагу до святинь та до пастирів Церкви. Сльозко, був переконаний благочинний, однаково шкодив як Православній Церкві, так і католикам[18].

Після освячення каплиці в Сльозка з'явилося набагато більше треб. Зокрема, з 25 жовтня по 21 листопада він повінчав 21 пару, з яких тільки дві – парафіяни Озера. Також він охрестив двох дітей й одну дитину поховав. За словами протоієрея Анастасія Павлюковського, відступник звершував у каплиці служби для сусідніх осадників, але й ті відвідували її неохоче[19].

І далі уніат продовжував мешкати в священицькому домі, хоча спершу мировий суддя у Ківерцях, а потім і окружний суд у Луцьку постановив виселити його з священицького житла, однак при цьому Сльозу було шість місяців на виконання постанови. Православному пастирю місця не знаходилося, адже дім псаломщика від старості розвалився, а побудувати новий, на що погоджувалися парафіяни, перешкоджав староста, не дозволяючи провести парафіяльне зібрання, на якому мав бути підписаний приговор про будівництво дому. Прибутків з церковних угідь православний священик і далі ніяких не отримував. Воєвода обіцяв консисторії найближчим часом відмежувати з церковної Озерської землі частину для православного причту, але нічого в цьому напрямку не робив[20].

Прагнучи розповсюдити неоунію в окрузі, в листопаді 1925 року Сльозко доручив одному з мешканців села Омельно збирати підписи на будівництво там костелу [21]. В лютому 1926 року він звершував треби вже навіть для мешканців Сарненського повіту. Тоді ж, приїхавши у село

[18] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 42-43.
[19] ДАТО, ф. 148, оп. 1, спр. 291, арк. 70.
[20] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 60-61.
[21] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 76.

Комарово на чергове незаконне вінчання, Сльозко казав селянам, що вони – темний і глупий народ, який слухає своїх священиків, котрі обманюють та обдирають їх, але не потрібно нічого боятися: «Уряд прийде на допомогу й у вас буде своя церква, не буде у вас отих клопотів з розірвання шлюбів, не потрібно буде вам їхати в PKU, все в нас робиться легко, швидко і вільно». «Дуже скоро настане час, – казав відступник, – коли ваших попів поженуть у шию, а будемо ми, нас уже зараз є багато. Унії вам нічого боятися, ви залишитеся такими ж православними, як і зараз, тільки ви не будете знати ні консисторії, ні архієреїв ваших, унія справа свята»[22]. На початку весни бачимо Сльозка вже в Ковельському повіті. Місцевий священик рапортував, що приїхавши в село Білин і випивши в одному з селянських домів пляшку горілки, він показав листа, написаного кимось із місцевих мешканців, й у присутності солтиса запропонував виконувати у них обов'язки священика.

Серед народу почали розповсюджуватися чутки, що Сльозку у Варшаві дали таку владу, що він може поїхати в кожну церкву й служити в ній та вінчати кого захоче. Дехто казав, що він – спеціально посланий від PKU для вінчання шлюбів. Безкарність пройдохи дивувала православних священиків, які не могли собі дозволити повінчати кого завгодно. Один із них писав у консисторію: «До мене приходять й задають питання: чому такому-то не потрібно ніяких дозволів, а для інших це необхідно, адже закон має бути однаковий для всіх. Багатьох це турбує й вони насторожуються. Поки що такими вчинками відступник Сльозко в наше парафіяльне життя вносить дезорганізацію»[23]. В подібному переконував і Колківський благочинний: «Якщо Сльозко не буде до суду притягнутий владою за його вінчані шлюби, то ми ніякими способами не зможемо з ним боротися»[24].

Проводячи такі вінчальні та агітаційні роз'їзди різними селами Волині, Сльозко продовжував утримувати за собою священицьке житло в Озері. Влітку 1926 року справа нібито зійшла з глухого куту й 10 липня в Озеро приїхав державний урядовець (комірник), котрий дав Сльозку два тижні для добровільного залишення помешкання. Однак відступник надав фіктивне медичне свідоцтво про хворобу дружини й тестя і продовжив займати дім[25]. На судові слухання у справі будівництва каплиці на церковній землі Сльозко також не являвся[26].

Між тим, уже тоді почали розходитися чутки, що Сльозко клопоче про повернення у Православ'я та залишення в Озері. Про це нічого певного не знав благочинний, однак він припускав, що це може бути

[22] ДАТО, ф. 148. оп. 3, спр. 39, арк. 85-86.
[23] ДАТО, ф. 148. оп. 3, спр. 39, арк. 83.
[24] ДАТО, ф. 148. оп. 3, спр. 39, арк. 130.
[25] ДАТО, ф. 148. оп. 2, спр. 562, арк. 4.
[26] ДАТО, ф. 148. оп. 2, спр. 562, арк. 6.

правдою, а тому в листі до митрополита писав, що якщо це так, то Сльозка не слід залишати там, де він відкрито поносив ім'я митрополита, православного духовенства та Церкву Божу. Якщо Церква знайде за можливе простити його й поновити у сані, переконував благочинний, то йому слід дати парафію подалі від Луцького повіту[27].

Невдовзі виявилося, що Сльозко дійсно «втомився» від унії й вирішив повернутися у Православ'я. Його було возз'єднано із Церквою 5 вересня 1926 року й поновлено у сані[28]. Наважившись на повернення такій особі священицького достоїнства, в Синоді, мабуть, вважали, що так легше вдасться подолати наслідки скоєного самим Сльозком. Його дійсно було відправлено на служіння на Грубешівщину, але невдовзі призначено знову у Луцький повіт, щоправда в інше благочиння – в село Гораймівка. На цей час у Волинській духовній консисторії невирішеними залишалося ще чимало судових справ, заведених з приводу незаконних священнодій Сльозка. Щодо всіх їх 23 грудня 1926 року було прийняте наступне рішення: «Маючи на увазі, що постановою Священного Синоду Автокефальної Православної Церкви в Польщі всі проступки, вчинені священиком Сльозком за період його перебування в уніатстві з огляду на його слізне розкаяння, прощені, а звершені ним таїнства під час перебування в унії недійсними, духовна консисторія постановила: розслідування про проступки священика Євсевія Сльозка за період його відпадання в уніатство припинити»[29].

Однак якщо із поверненням Сльозка до Православ'я в католицькій курії мусили були змиритися, то втрачати каплицю в Озері не бажали. Виявилося, що на будівництво уніатської каплиці отець Євсевій витратив гроші, які формально отримав у якості позики, а тепер же мусив повернути їх. Православні ікони, які знаходилися там, консисторія дозволила Сльозку забрати в Гораймівку, а щодо повернення понесених на збудування каплиці витрат йому було дано консисторією право на порушення судового позову. Одночасно священику запропонували представити нотаріальну копію акту посвячення каплиці та копію виданої цивільній владі розписки про те, що він зобов'язується знести каплицю, якщо буде така вимога православної духовної влади[30].

Отримавши від консисторії уповноваження на ліквідацію справ каплиці, Сльозко не міг нічого вдіяти в цьому напрямку, бо вона залишилася в руках уніатів і перебувала у занедбанні. Задля формального отримання від отця Євсевія каплиці Луцький католицький декан Теодор Бончковський із настоятелем католицької парафії у Вишеньках та заступником коменданта Тростянецького постерунку поліції прийшли до

[27] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 3.
[28] *Воссоединение священника Евсевия Слезка* « Воскресное чтение » 1926, № 40, с. 633.
[29] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 39, арк. 183.
[30] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 17.

нього 30 листопада 1926 року. Однак Сльозко тоді відмовився підписувати запропонований акт передачі, оскільки йому відмовляли у видачі особистих речей та святих ікон православних угодників, що знаходилися там же. До того ж декан не визнав за необхідне повернути Сльозку 2800 злотих, витрачених на будівництво каплиці.

Священик тоді рапортував митрополиту Діонісію, що ціль католиків – влаштувати в Озері завдяки наявності каплиці католицьку парафію, для чого з місцевих римо-католиків мали організувати церковний комітет. Таким чином, вважав Сльозко, підписуючи акт, він ставав би винуватцем організації в Озері католицької парафії. Священик просив у митрополита допомогти повернути йому ікони, особисті речі та гроші[31].

В жовтні 1927 року Сльозко знову писав у консисторію про повторне надання втраченої довіреності на отримання з каплиці образів православного письма, які він «збирав у різних місцях околиці Варшави, витягаючи з-під землі й сирості священне зображення та очищуючи від грязюки та пилюки й ці ікони знаходяться нині звалені в одну купу кутка каплиці цілий рік та інші речі, які вкрай потрібні для Гораймівської церкви, де нема ні ікон, ні іншого церковного начиння»[32].

З інших документів знаємо, що в Озеро для звершення богослужінь періодично приїздив ксьондз із села Вишеньки Казимир Тесаревич. Останній подав судовий позов про визнання загородженої ще раніше Сльозком ділянки землі під каплицею і навколо неї власністю каплиці. До нового православного священика Озера отця Василя Тимчука неодноразово приїздив Ківерцівський католицький декан, вимагаючи письмово відмовитися від цієї землі, але православний настоятель справедливо вважав цю землю церковною, тому весною 1927 року розпорядився розбити там грядки й посадити городину. Водночас, Тимчук розумів, що католики можуть скористатися цим і завести справу проти православного священика через осквернення священного місця – погосту каплиці. Не відчуваючи впевненості у своїх діях, він просив відповідних рекомендацій консисторії, а також намагався отримати кошти на адвоката. У Кременці справу запропонували взяти до роботи єпархіальному юрисконсульту В. Первєнцеву[33]. Зайнявшись справою знесення в Озері каплиці на церковній землі, православному духовенству довелося витратити чимало часу та грошей, пов'язаних із судовими витратами. Слухання справи про це в Луцькому окружному суді призначили на 10 березня 1928 року, але призначений єпархією адвокат Первєнцев прибути на розгляд не зміг[34].

Тим часом, Сльозко, який із власної необачності вліз у борги, потерпав від кредиторів. Опинившись у відчаї, 30 березня 1928 року

[31] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 22.
[32] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 18.
[33] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 19-20.
[34] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 27-29.

дружина Евсевія Сльозка Марія разом із дітьми Іриною, Феодосією, Григорієм та Миколою подала Луцькому католицькому біскупу Адольфу Шельонжеку прохання, в якому бідкалася, що користувачі каплицею досі не заплатили за неї, хоча ще восени 1926 року члени комітету із прийняття цього храму в Озері, крім декана, заявили, що в короткий термін всі рахунки будуть ліквідовані. «Час і кредитори в цій справі не терплять, – писала жінка, – і наш отець змушений був продати шість корів та внести гроші Луцькому синдикату на користь каплиці; вже коли повернений був у лоно Православної Церкви – 1926 р. в перших числах вересня місяця. В 1927 р. в березні місяці теж робітників батько наш повинен був заспокоїти їх і на 1000 злотих уступити землеробське знаряддя та інші предмети; в надії, що особи, які користуються каплицею, згідно слів комітету, який прийняв цей храм, врегулюють рахунки та ліквідують борги. Тоді як на днях комірник Зелінський Луцького окружного суду призначив продаж нашого майна. Ми всі діти помимо й відому нашого батька просимо Ваше Преосвященство по справедливості зробити відповідне кому слід розпорядження для прискорення виплати боргів по каплиці та повернути нам наші святі образи, в числі яких є прабатьківське благословення, складені як непотрібний хлам там у каплиці, але для нас вкрай дорогі, крім того коври, посуд, книги та інші речі та повернути нам наші гроші, потрачені нашим батьком на спорудження в Озері костелу з 6 серпня по 18 жовтня 1925 року»[35].

Копію прохання до біскупа члени сім'ї Сльозка направили 30 березня, коли сам він перебував у приписному селі, ніби без відому його до митрополита Діонісія, в якого теж благали про допомогу: «Ми не знаємо яким шляхом це можливо добитися справедливості, бо комірник описав всі наші останні речі й призначив з публічних торгів продаж на 21 квітня. Претензія 500 злотих, за борги каплиці, і наклав арешт на гроші з продажу млина – і так з усіх сторін загрожує повне розорення»[36].

Очевидно, консисторія, що цілком логічно, не бажала платити Сльозковим кредиторам за будівництво уніатської каплиці, пропонуючи йому вирішувати ці питання в суді. Але на запит єпархіальної влади 23 червня 1928 року той відповів, що ікони досі католиками не повернуті, а позов на відшкодування збитків ним не пред'явлено, бо на це треба значну суму грошей, яких він не має[37].

Те, що Сльозку сходило з рук, поки він був уніатом, пригадалося йому після повернення до Православ'я – вироком Луцького окружного суду від 30 грудня 1927 року за повінчання незаконних шлюбів його було засуджено на півтори роки тюрми (за іншими даними – півроку), а розпорядженням прокурора від 10 вересня 1931 року він був ув'язнений

[35] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 30.
[36] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 31.
[37] ДАТО, ф. 148, оп. 2, спр. 562, арк. 32, 35.

у Луцькій тюрмі. Перебуваючи в ув'язненні, священик звернувся до митрополита Діонісія з проханням дозолити йому звершувати в тюремному храмі богослужіння, що полегшить ув'язнення. Хоча консисторія пропонувала дозволити Сльозку служити в тюрмі без права проповідування слова Божого, своєю резолюцією від 7 грудня 1931 року митрополит Діонісій не дав йому такого дозволу, оскільки «відбуття покарання в монастирі за протиканонічні шлюби поєднується з забороною у священнослужінні, то й тюремне ув'язнення вимагає обмеження у праві священнослужіння». Водночас, Предстоятель дозволив отцю Євсевію причащатися по ієрейському чину під час служіння Літургії тюремним священиком[38].

Повернувшись із ув'язнення, Євсевій Сльозко був поновлений на парафії в Гораймівці, потім служив у селі Дідичі Луцького повіту. Цікаво, що весною 1939 року він звернувся до війта Олицької гміни, куди входили Дідичі, щоб у реєстраційних книгах його вписували як поляка, а не українця[39]. За словами В. Рожка, після приходу радянської влади Сльозко опинився в селі Липно, де нібито влітку 1943 року був повішений українськими повстанцями за доноси німцям[40].

Що ж стосується уніатської парафії в Озері, то розвинути її зацікавленим особам не вдалося. Згадуваний І. Власовський свідчив, що «каплиця східного обряду на церковній землі Озерянської парафії, з колодкою на дверях, продовжувала стояти без ужитку, як символ успіхів "новоунійної" акції на Волині»[41]. Згідно звіту Луцького повітового старости, до кінця 1920-х років всі мешканці Озера повернулися до Православ'я[42]. Серед нечисленних неоунійних парафій Волинського воєводства в 1930-х роках Озеро не згадується[43].

Бібліографія

Використані джерела

Державний архів Волинської області (ДАВО), ф. 46, оп. 9, спр. 983, 67 арк.
Державний архів Волинської області, ф. 46, оп. 9, спр. 1868, 20 арк.
Державний архів Тернопільської області (ДАТО), ф. 148, оп. 1, спр. 291, 124 арк.
Державний архів Тернопільської області, ф. 148, оп. 2, спр. 562, 39 арк.

[38] ДАТО, ф. 148, оп. 3, спр. 2354, арк. 1-24.
[39] ДАВО, ф. 46, оп. 9, спр. 1868, арк. 19.
[40] В. Рожко, *Благовіст Липенських дзвонів над Поліссям. Пересопницьке Євангеліє в історії Української Православної Церкви і українського народу (до 450-річчя духовно-національної святині),* [в:] *Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 450-річчю Пересопницького Євангелія,* Луцьк 2011, с. 104.
[41] І. І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви Нарис історії Української Православної Церкви,* с. 71.
[42] ДАВО, ф. 46, оп. 9, спр. 983, арк. 45.
[43] О. Федчук, *Прот. Жабченська трагедія (з історії неоунії на Волині),* Луцьк 2015, с. 56, 57.

Державний архів Тернопільської області, ф. 148, оп. 3, спр. 39, 195 арк.
Державний архів Тернопільської області, ф. 148, оп. 3, спр. 2354, 24 арк.
Власовський Іван, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. IV (частина друга), Київ 1998.
Воссоединение священника Евсевия Слезка, «Воскресное чтение» 1926, № 40, с. 633.
Духовное торжество в селе Озере, «Вестник Православной Митрополии в Польше» 1925, № 12, с. 7, 8.
Отступничество священника, «Воскресное чтение» 1925, № 22, с. 347, 348.
Распоряжения епархиальных начальств, «Вестник Православной Митрополии в Польше» 1925, № 10, с. 5, 6.

Література

Рожко Васіл*, Благовіст Липенських дзвонів над Поліссям. Пересопницьке Євангеліє в історії Української Православної Церкви і українського народу (до 450-річчя духовно-національної святині)*, [в:] *Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 450-річчю Пересопницького Євангелія*, Луцьк 2011, с. 92-107.
Федчук Олександр, *Прот. Жабченська трагедія (з історії неоунії на Волині),* Луцьк 2015.

Publikacje członków redakcji periodyku „Orthódoxi Evrópi” za 2021 r.

Publications of editorial staff of the “Orthódoxi Evrópi” periodical for 2021

Публикации редакции журнала „Orthódoxi Evrópi” за 2021 год

Książki / Books / Книги:

1. Antoni Mironowicz, *Z dziejów żyrowickiego sanktuarium 1470-1618,* Białystok 2021, ed. Laboratory of the History of Central and Eastern Europe at the University of Bialystok, pp. 1-134.
2. Antoni Mironowicz, *Zygmunt August a Cerkiew prawosławna,* Białystok 2021, ed. Laboratory of the History of Central and Eastern Europe at the University of Bialystok, pp. 1-128.

Artykuły / Articles / Статьи:

1. A. Mironowicz, *Krynoczka,* „Cerkiewny Wiestnik”, R. LXVIII, nr 1, Warszawa 2021, pp. 47-51.
2. A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w Polsce,* „Cerkiewny Wiestnik”, R. LXVIII, nr 2, Warszawa 2021, pp. 32-63.
3. A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w Polsce, Zakończenie,* „Cerkiewny Wiestnik”, R. LXVIII, nr 3, Warszawa 2021, pp. 40-48.
4. A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna na terenie Rzeczypospolitej przed i po unii lubelskiej,* [in:] *Unia lubelska i jej dziedzictwo,* ed. S. Nabywaniec, B. Lorens, S. Zabraniak, Rzeszów 2021, ed. Uniwersytetu Rzeszowskiego, pp. 82-131.
5. A. Mironowicz, *Postulaty do badań nad dziejami Kościoła prawosławnego w Polsce,* „Biuletyn Panorama Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Olszytnie i w Białymstoku”, nr 1 (15) 2021, p. 3-4.
6. A. Mironowicz, *Najstarsze dzieje parafii mielnickich*, „„ΕΛΠΙΣ”. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, nr 23, 2021, pp. 147-153.
7. A. Mironowicz, *Wpływ wyznań religijnych na kształtowanie się białoruskiej świadomości narodowej w XIX wieku,* [in:] *Tożsamość białoruska: doświadczenia przeszłości i wyzwania teraźniejszości. W trzydziestą rocznicę uzyskania przez Białoruś niepodległości,* ed. Joanna Getki and Jerzy Grzybowski, Warszawa 2021, ed. Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 27-42.

8. A. Mironowicz, *The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 12th Century,* part. II, „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej", Rocznik Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej UwB, vol. 4, Białystok 2021, pp. 11-43.
9. A . Mironowicz, *Utracone ikony ale zachowane dziedzictwo. O cudownej ikonie Matki Bożej w Starym Korninie i cudownej ikonie Matki Bożej Waśkowskiej*, [in:] *Wielkie powroty. Tom rozpraw międzynarodowej konferencji naukowej. Wielkie powroty. O dziełach sztuki, zbiorach bibliotecznych, archiwalnych i świętościach polskiego prawosławia utraconych i wywiezionych w czasie I i II Wojen Światowych 15-17 października 2021 roku Monaster Św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej*, ed. P. Dawidziuk, D. Sawicki, W. Michalczuk, J. A. Wieczorek, Jabłeczna 2021, ed. Towarzystwa Nauki i Kultury „Libera", pp. 67-91.
10. A. Mironowicz, *Dzieje prawosławnych parafii mielnickich do XIX wieku,* „Мєльніцкі гостінэць". Mielnicki Gościniec, nr 7, 2021, pp. 31-43.
11. A. Mironowicz, *Przejęcie żyrowickiego sanktuarium przez unitów*, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. XII, *Obraz – Słowo – Litera*, ed. A. Nowak and M. Kuczyńska, Białystok–Kraków 2021, pp. 375-392.
12. A. Mironowicz, *Bulgarian and Serbian Manuscripts in the Collection of the Supraśl Monastery in the mid-16th century,* „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations", Thessaloniki 2021, vol. XXII (2022), pp. 125-138.
13. А. Миронович, *Отношение Сигизмунда Августа к Православной Церкви в светле правовых актов,* [в:] *Материалы международной научной конференции: Православие в исторических судьбах славянских народов,* Горки 2021, c. 10-20.
14. А. Миронович, *Брестская церковная уния, как элемент восточной политики Рима* [в:] *Светост и дух времена, зборник радова са међународне научне конференције одржане у Глущима од 6-8 августа 2021*, Године, Приредио Зоран Милошевић, Беoград 2021, c. 195-203.
15. А. В. Миронович, *Отношение Сигизмунда Августа к Православной Церкви в свете правовых актов,* „Церковно-історичний збірник Волинської духовної семінарії", Випуск 2. Луцьк 2021, c. 5-22.
16. А. В. Миронович, *Савва [Sawa],* „Православная Энциклопедия", т. LI, Москва 2021, c. 37-38.
17. А. Миронович, *Православна церква в сучасній Росії*, „Наукові записки Богословсько-Історичного Науково-Дослідного Центру імені архімандрита Василія (Проніна)", № 8, Ужгород 2021, c. 230-259.
18. A. Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium i monasteru,* part I., „Cerkiewny Wiestnik", R. LXIX, nr 1, Warszawa 2022, pp. 38-63.
19. A. Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium i monasteru,* part II., „Cerkiewny Wiestnik", R. LXIX, nr 2, Warszawa 2022, pp. 26-46.
20. A. Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium i monasteru,* part III., „Cerkiewny Wiestnik", R. LXIX, nr 3, Warszawa 2022, pp. 13-47.
21. A. V. Mironovicz, *Orthodox Education in Poland during the Interwar Period*. „The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute", 2022, iss. 41, pp. 74-92.
22. А. В. Миронович, *Шта је државни суверенитет у Европској унији,* [в:] *Историја као инструмент геополитике. Зборник радова са међународне*

научне конференције одржане у Београду 14-15 марта 2022. Годинe, издање Приредио Зоран Милошевић, Београд 2022, с. 583-592.

23. U. A. Pawluczuk, *Zakonnicy monasteru w Żyrowicach w świetle wizytacji sporządzonej w 1823 roku,„*Saeculum Christianum. Pismo historyczne", vol. 2, Warszawa 2021, pp. 184-196.
24. U. A. Pawluczuk, *Жировицкий монастырь в межвоенный период* „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej", Rocznik Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej UwB, vol. 4, Białystok 2021, pp. 185-199.
25. U. A. Pawluczuk, *Жировицкий монастырь в 1918-1948* ***гг.*** [в:] *Материалы международной научной конференции: Православие в исторических судьбах славянских народов,* Горки 2021, с. 34-42.
26. U. A. Pawluczuk, *Chełmska ikona Matki Bożej: najcenniejsza prawosławna ikona eparchii lubelsko-chełmskiej* [in:] *Wielkie powroty. O dziełach sztuki, zbiorach bibliotecznych, archiwalnych i świętościach polskiego prawosławia utraconych i wywiezionych w czasie I i II Wojen Światowych,* ed. P. Dawidziuk, D. Sawicki, W. Michalczuk, J. A. Wieczorek, Jabłeczna 2021, pp. 119-137.
27. M. Mironowicz, *Братская школа в Полоцке,* Материалы международной научной конференции „Православие в исторических судбах славянских народов", Горки 2021, с. 72-77.
28. M. Mironowicz, *Братская школа в Полоцке,* „Orthódoxi Evrópi" Studia do dziejów Kościoła Prawosławnego w Europie Wschodniej, vol. 4/2021, Białystok 2021, pp. 116-134.
29. M. Mironowicz, *Obraz nauczyciela szkół brackich w XVI-XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, „Seculum Christianum", t. 28, nr 2 (21), pp. 129-140.
30. M. Mironowicz, *Źródła do dziejów bractw cerkiewnych w archiwach Rosji, Litwy, Ukrainy i Białorusi*, [in:] *Materiały pokonferencyjne*: *Wielkie powroty. O dziełach sztuki, zbiorach bibliotecznych, archiwalnych i świętościach polskiego prawosławia utraconych i wywiezionych w czasie I i II Wojen Światowych"*, 15-17 października 2021 w Jabłecznej, ed. P. Dawidziuk, D. Sawicki, W. Michalczuk, J. A. Wieczorek, Jabłeczna 2021, pp. 743-752.